PREMIO FEDERICO RIU
A LA INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA 2006



Valle de Sartenejas, Baruta, estado Miranda
Apartado postal 89000, Caracas 1080-A, Venezuela
Teléfonos (0212) 906 3160/3162/3164. Fax 906 3159
equinoccio@usb.ve

Alma y tiempo en Aristóteles
Javier Aoiz

Coordinación editorial
Carlos Pacheco

Producción
Evelyn Castro
Nelson González

Diseño de portada
Grisel Boada Jiménez

Diagramación
Luisa Coronil

Corrección
Luisa Coronil/Solange Guanipa

Preprensa e impresión
La Galaxia
Tiraje 1.000 ejemplares

Hecho el depósito de ley
Depósito legal lf24420071001314
ISBN 978 980-237-252-2
Rif G-20000063-5.

Alma y tiempo en Aristóteles

Javier Aoiz










Índice

Nota del editor

Cuando hace apenas dos meses, en una llamada telefónica febril, Fernando Rodríguez me proponía publicar un libro de 350 páginas sobre Aristóteles, para presentarlo, a mediados de abril, en las festividades del Día del Libro, pensé que el ex director de la Escuela de Filosofía de la UCV estaba perdiendo el sentido de la realidad. Su artillería argumentativa era, sin embargo, nutrida, sostenida y toda de alto calibre. La obra en cuestión, *Alma y tiempo en Aristóteles*, de Javier Aoiz, venía de ganar en 2006 el Premio Federico Riu a la Investigación Filosófica, el más importante del país en ese rubro. Además, el libro es una tesis doctoral, dirigida nada menos que por el profesor Alberto Rosales, que recibió la mención Sobresaliente de parte de un jurado compuesto por el propio Rosales, en compañía de Fabio Morales, Tulio Espinoza, Ezra Heymann y Agustín Rodríguez. Para terminar, el proponente me informaba acerca del interés de la Embajada de España en asociarse a la edición, en un gesto que daría continuidad al apoyo y patrocinio que ha venido prestando, desde hace ya años, al Premio Federico Riu y a la homónima fundación que lo organiza.

Desde entonces, fui contagiado por aquel entusiasmo de Fernando Rodríguez, quien preside actualmente la Fundación Federico Riu. Pero el entusiasmo se incrementó aún más al conocer la opinión que sobre el libro me transmitió Gustavo Sarmiento, actual coordinador del Postgrado en Filosofía de la Universidad Simón Bolívar, a cuyo Departamento de Filosofía pertenece el autor de la obra, Javier Aoiz.

Esta publicación no estaba, por supuesto, en nuestro plan editorial 2007 y la fecha propuesta por la Embajada para su presentación nos pareció

desde un principio poco menos que imposible. Sin embargo, ¿cómo dejar que se nos escapara de las manos una obra tan valiosa, sobre un tema tan central de filosofía clásica que tiene indudables repercusiones en el pensamiento contemporáneo? ¿Cómo no participar, contando Equinoccio con una tradición cierta de interés por la filosofía y tratándose de un profesor de nuestra universidad? No había duda, había que tomar el reto y fajarse contra los obstáculos, en batalla contra reloj.

Afortunadamente, los aliados fueron varios y todos de buena ley. Ellos, sin excepción, pusieron lo mejor de sí para que este importante libro pudiera ser aprobado debidamente, producido de acuerdo con los altos estándares de calidad que se ha fijado Equinoccio y entregado a la imprenta en tiempo récord.

Nuestro acuerdo con la Embajada de España fue positivo desde el primer momento y fue fluyendo bien sobre la marcha, alimentado por la mutua confianza. El Consejo Editorial de la Universidad Simón Bolívar consideró la propuesta y la aprobó en menos de dos semanas, valiéndose de comunicaciones electrónicas. El Banco Provincial se integró al patrocinio y a la coedición con similar entusiasmo y celeridad, además de facilitar, para la presentación, el hermoso auditorio de la Fundación Provincial.

Simultáneamente, el equipo de Equinoccio colocó el proyecto en el canal rápido y, para la producción editorial, contamos con la inestimable veteranía, acuciosidad y eficiencia de Luisa Coronil. Finalmente, tanto ella como nosotros encontramos en Javier Aoiz a un autor ideal por colaborador y bien dispuesto. Así fueron superados en cuestión de tres semanas los problemas de diseño, corrección y diagramación en un texto académico editorialmente tan complejo, entre otras razones, por sus abundantes citas en el griego original. Por último, los talleres gráficos de La Galaxia respondieron, como de costumbre, con atención tanto a la calidad como a la fecha prometida.

En suma, una inusual confluencia de voluntades y capacidades que no podemos menos que celebrar y agradecer a todos. Esperamos poder

acoger en nuestro sello, en el futuro, otras obras espigadas mediante el selecto criterio de calidad a que nos ha acostumbrado, desde hace más de veinte años, el Premio Federico Riu.

Carlos Pacheco

Director de la Editorial Equinoccio
Universidad Simón Bolívar

Sartenejas, 9 de abril de 2007

Prólogo

Siempre es gratificante poder contribuir a la difusión de una obra de pensamiento que, por su propia naturaleza y temática, a pesar de su valor, tiene un incierto acceso al público. Pero en esta ocasión confluye, además, una serie de circunstancias que incrementan extraordinariamente esa satisfacción y que confirman el sentimiento de estar participando en un proyecto editorial de verdadero interés.

La Embajada de España venía apoyando desde hace años, aunque de manera modesta, la organización del Premio Federico Riu a la Investigación Filosófica, otorgado con gran esfuerzo y con amplio reconocimiento académico, por la fundación cultural que lleva el mismo nombre: la Fundación Federico Riu. Y no es un nombre cualquiera, como saben bien todos aquellos venezolanos que han querido descubrir la tradición filosófica que han recibido en herencia.

Federico Riu dejó España en 1947, a la edad de veintidós años, ingresando poco después en la recién creada Escuela de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela, primer centro de instrucción filosófica del país. Allí ejercería su magisterio durante veinticinco años, dejando la impronta de su pasión filosófica en las primeras generaciones de licenciados en filosofía de Venezuela y legando una obra intelectual de extraordinario valor. Así se recuerda la vida de este español singular, enamorado de la tierra venezolana, en la que no sólo echó raíces, sino que también rindió frutos.

Y esos frutos dejaron no pocas semillas, entre las que se encuentra, sin duda, y de manera muy destacada, el Premio Federico Riu, que no sólo es el único premio a la investigación filosófica actualmente existente en

Venezuela, sino que por el entusiasmo y profesionalidad de sus promotores se ha constituido en un poderoso estímulo al pensamiento, capaz de propiciar el concurso de obras de una extraordinaria calidad. Ésta fue, desde luego, la opinión unánimemente expresada con ocasión del último acto de entrega del Premio, celebrado el pasado mes de diciembre, en el que destacó por encima de todo, y como es lógico, el mérito de la obra ganadora, *Alma y tiempo en Aristóteles*, de Javier Aoiz.

Fue precisamente el valor reconocido de esta obra, junto a la constante labor de impulso ejercida por la Fundación Federico Riu, lo que motivó a la Embajada a hacer un esfuerzo adicional. En el entendido de que no hay mejor premio para un autor que editar su obra con la debida calidad y difusión, y de que no hay mejor forma de acercar la filosofía al público que hacer llegar las mejores obras a las librerías, esta Embajada se puso en contacto con la Editorial Equinoccio de la Universidad Simón Bolívar, cuya directiva comprendió inmediatamente el interés de la iniciativa y asumió la coedición de esta obra como un proyecto propio. Lo mismo cabe decir del Banco Provincial, sin cuyo apoyo entusiasta el proyecto hubiera sido irrealizable.

Ésta no es, afortunadamente, la primera publicación de una obra ganadora del Premio Federico Riu, pero sí es la primera que se realiza como componente o complemento del propio certamen, con vocación de continuidad –actuando, por tanto, como incentivo en posteriores convocatorias– y con vistas a ir formando con los sucesivos libros ganadores una valiosa colección de obras destacadas de la filosofía venezolana.

Tengo la mayor confianza en que este empeño actúe como un nuevo semillero de inquietudes filosóficas y que, como es propio de esta tierra generosa, rinda pronto sus mejores frutos.

LUIS ZABALLA

Consejero de Asuntos Culturales
Embajada de España

Caracas, 2 de abril de 2007

Alma y tiempo en Aristóteles

Prefacio

Este libro reproduce, con algunas correcciones, la tesis de doctorado que defendí en enero de 2005, en la Universidad Simón Bolívar, ante los profesores Alberto Rosales, Ezra Heymann, Agustín Rodríguez, Fabio Morales y Tulio Espinoza. Todos ellos hicieron oportunas observaciones al trabajo de tesis que quiero ahora agradecer de nuevo.

Desde esa fecha, la publicación más notable sobre el tratado aristotélico del tiempo ha sido el libro de Ursula Coope titulado *Time for Aristotle. Physics IV. 10-14* (Oxford, Clarendon Press, 2005). Tanto en este texto como en otras nuevas lecturas sobre los comentaristas neoplatónicos de Aristóteles y la teoría aristotélica de la percepción, he encontrado argumentos adicionales para algunas interpretaciones desarrolladas en mi investigación, en especial la crítica a la teoría tradicional del sentido común, el énfasis en la función del ahora y de la diferenciación entre número y medida en la definición aristotélica del tiempo y la relevancia del concepto de "ente en movimiento desde a hacia b" para el estudio del ahora. También esos textos, diversos seminarios impartidos sobre el tratado aristotélico del tiempo y la propia reflexión me han puesto de relieve aspectos del trabajo de tesis que requerirían aclaraciones e incluso algunas modificaciones. He optado, sin embargo, por publicar el trabajo en su estado original y elaborar las modificaciones que considero más relevantes para su publicación en forma de artículo.

La edición de este libro se debe a la iniciativa de la Embajada de España, el Banco Provincial, la Fundación Federico Riu y la Editorial Equinoccio. Mi agradecimiento a estas instituciones y a las personas que con generosidad y entusiasmo concretaron la publicación: Luis Zaballa, consejero de Asuntos Culturales de la Embajada de España, y su asistente, Marc Caellas; Fernando

Rodríguez, presidente de la Fundación Federico Riu; Carlos Pacheco, director de la Editorial Equinoccio y Gustavo Sarmiento quienes, junto al resto del Comité Editorial y el equipo de Equinoccio acogieron la propuesta inicial y la realización del libro con especial entusiasmo y efectividad. Así fue también el trabajo de diagramación y corrección del texto de Luisa Coronil y Solange Guanipa. A todos mi agradecimiento.

Sin el aliento, la enseñanza, la crítica y el afecto del profesor Alberto Rosales esta investigación no hubiera sido posible. Su tratamiento certero de los textos filosóficos ha sido ejemplo y guía para conjugar el respeto al texto de Aristóteles con la atención al esfuerzo por comprender los fenómenos que le dieron origen. Él mismo ha hecho de esta tarea vocación y proyecto, prolongando la invitación al pensamiento que aquellos textos nos dirigen. Agradezco su incitación a la filosofía y la generosidad con la que me ha dedicado su tiempo.

A mis padres, a mis hermanos, a Ángel y Esther he molestado con innumerables peticiones de libros y copias que hicieron llegar a mis manos. Pero, por muchas otras razones, les agradezco a todos ellos su preocupación y su generosidad.

Agradezco al profesor Silvio Orta su revisión del texto y a los profesores Blas Bruni Celli y Deyvis Deniz su valiosa ayuda para la edición de las citas del griego.

A Nerea y a Elena, nuestra hija: gracias por la paciencia, la alegría y la disposición para estar unidos en nuevos caminos.

Introducción

Entre los primeros testimonios conservados de las interpretaciones a las que dio lugar en la antigüedad el llamado tratado aristotélico del tiempo (*Física* IV, 10-14, 217b29-224a17) figura un fragmento del peripatético Boeto, transmitido en los comentarios de Temistio y Simplicio a la *Física*. El fragmento se ocupa de la célebre aporía sobre el alma y el tiempo, incluida en el capítulo 14 de dicho tratado. La aporía plantea si habría tiempo no existiendo un alma que numere. Boeto observa que lo numerable, al igual que lo sensible, es en dos sentidos. Por un lado, algo se dice numerable o sensible en relación con un alma que numera o percibe. Por otro lado, lo numerable, al igual que lo sensible, es anterior al alma e independiente de ella[1]. El fragmento de Boeto ofrece la siguiente respuesta a la aporía: el tiempo es una realidad anterior al alma e independiente de ella.

El impacto que la tesis de Boeto provocó en la antigüedad se comprueba en otro de los testimonios conservados de la temprana interpretación del tratado aristotélico. Se trata de un fragmento del comentario perdido de Alejandro de Afrodisia a la *Física,* transmitido también por Simplicio. El fragmento analiza la aporía aristotélica sobre el alma y el tiempo, pero en realidad se centra en refutar la solución de Boeto. Alejandro sostiene: sin alma numerante no hay tiempo; nada impide, no

[1] En la versión de Simplicio (*In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores Commentaria*, 759, 18-20), el fragmento dice así: ὁ Βόηθος λέγων μηδὲν κωλύειν τὸ ἀριθμητὸν εἶναι καὶ δίχα τοῦ ἀριθμοῦντος, ὥσπερ καὶ τὸ αἰσθητὸν δίχα τοῦ αἰσθανομένου. Sobre el fragmento de Boeto, *cf.* P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias,* Bd. 1, pp. 157, 170-171. Igualmente, *cf.* U. R. Jeck, *Aristoteles contra Augustinum. Zur Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Seele bei den antiken Aristoteleskommentatoren, im arabischen Aristotelismus und im 13. Jahrhundert*, pp. 14-16.

obstante, que haya el sujeto del tiempo, es decir, el movimiento, τὸ μέντοι τῷ χρόνῳ ὑποκείμενον, ὅπερ ἦν ἡ κίνησις, οὐδὲν κωλύει εἶναι[2].

La refutación de Boeto que documenta el fragmento de Alejandro fue la directriz interpretativa seguida por los comentaristas griegos de Aristóteles al ocuparse de la aporía aristotélica. Sin embargo, su repercusión se extendió más allá de éstos. Los árabes hicieron posible la recepción del tratado aristotélico en el siglo XIII europeo, aportando, junto con la propia interpretación de la teoría aristotélica del tiempo, la tradición de los comentaristas griegos. Específicamente, la enorme influencia de Averroes supuso el predominio del "alejandrismo" entre los intérpretes del siglo XIII. Ciertamente, ni Avicena compartía las tesis de Averroes, ni el "averroísmo" fue la única directriz interpretativa entre los estudiosos de la teoría aristotélica del tiempo en el siglo XIII, pero la vieja respuesta de Alejandro a Boeto se convirtió en uno de los axiomas de la tradición aristotélica que se conforma en el siglo XIII: sin alma numerante no hay tiempo, únicamente hay el sujeto del tiempo, el movimiento.

No sólo los comentaristas griegos, Averroes y el propio texto de Aristóteles parecían justificar esta tesis, sino que además con ella convergía en cierto modo un análisis del tiempo que, por su profundidad y la autoridad de quien lo suscribía, encarnó una presencia constante en la interpretación de la teoría aristotélica del tiempo desde sus inicios a comienzos del siglo XIII. Los filósofos cristianos leyeron el tratado del tiempo teniendo a la vista el Libro XI de las *Confesiones* de Agustín. La dependencia del ser del tiempo respecto al alma que hallaban en el tratado aristotélico armonizaba, a su parecer, con la tesis de la idealidad del tiempo defendida por Agustín. Quienes disentían del preponderante averroísmo y sostenían que Aristóteles concibió el tiempo como un ens naturae rechazaban tal convergencia, pero argumentaban, asimismo, su interpretación del tratado a través de una abierta crítica a Agustín.

La interpretación tradicional del tratado del tiempo que se origina en el siglo XIII considera al alma numerante como una condición necesaria del

[2] Simplicio, op. cit., 760, 2-3.

ser del tiempo. Paradójicamente, la asertividad de esta tesis no fue acompañada en la tradición aristotélica por un planteamiento que diera cuenta, taxativamente, de la articulación entre la capacidad discerniente del alma y el ser del tiempo. Por el contrario, la tradición mantuvo al respecto cierta vaguedad e inadvertencia, reconocibles incluso en estudios contemporáneos del tratado del tiempo.

El tratamiento dispensado a la percepción del tiempo es una muestra de ello. Los intérpretes, al comentar línea por línea el tratado del tiempo, se topan con reiteradas menciones y análisis de la percepción del tiempo que, efectivamente, atienden y estudian; sin embargo, tales consideraciones se disipan y relegan al reconocer finalmente, como condición necesaria del ser del tiempo, al alma numerante; es decir, al alma intelectiva. Pareciera lógico suponer que, para aclarar el vínculo entre el numerar del intelecto y el tiempo, se recurriera a los análisis que Aristóteles dedica al intelecto. En efecto, la interpretación tradicional del tratado del tiempo hace uso de la psicología aristotélica, pero ¿qué análisis se toman en cuenta? No son, en verdad, los que Aristóteles dirige a mostrar cómo el intelecto, a diferencia de la percepción, abarca mediante la reminiscencia y la *doxa*, además del presente, el pasado y el futuro. Tampoco lo son aquellos en los que Aristóteles pone de relieve cómo el intelecto práctico provee al hombre de la comprensión de su propio ser como un todo temporalmente extendido. Las consideraciones destacadas pertenecen al estudio de la facultad sensible, en particular a la teoría del llamado "sentido común".

De acuerdo a esta teoría, el tiempo, al igual que el movimiento y el número, es un sensible común objeto del denominado "sentido común". No obstante, cuando analizamos dicha teoría y su inclusión del tiempo entre los sensibles comunes, descubrimos que uno de los argumentos fundamentales para la defensa de tal interpretación de la teoría aristotélica de la percepción consiste en afirmar que el tiempo es reconocido implícitamente en el tratado del tiempo como un sensible común, lo cual autoriza a interpretar las referencias del tratado a la percepción del tiempo, a partir de las características específicas atribuidas al percibir del "sentido común". Los análisis de la percepción del tiempo que expone Aristóteles

en el tratado del tiempo son interpretados así, a partir de la consideración de otros textos, como un aprehender lo sucesivo mediante la imaginación. Ahora bien, tales textos habían sido previamente interpretados con base en la supuesta consideración implícita del tiempo como un sensible común objeto del "sentido común" presente en el tratado. Si, conjuntamente con el proceder interpretativo reseñado, tomamos en cuenta que la comprensión tradicional del tratado del tiempo mantiene a la vez que movimiento, número y tiempo son sensibles comunes objeto del sentido común y que, sin alma numerante, es decir, intelectiva, no hay tiempo, no parece descabellado calificar de descuidada tal interpretación.

Nuestra investigación parte de la extrañeza producida por la exigüidad de los planteamientos y la fragilidad del proceder interpretativo que la comprensión tradicional de la teoría aristotélica del tiempo ofrece, para explicar la articulación entre la capacidad discerniente del alma y el ser del tiempo. Tal exigüidad de resultados y la debilidad de las directrices interpretativas en que se sustentan parecieran obedecer a que el tema mismo no fue afrontado con decisión. Su estudio constituye, por el contrario, el objeto de nuestra investigación.

Para aclarar la articulación entre la capacidad cognoscitiva del alma y el ser del tiempo analizamos exhaustivamente las menciones al alma presentes en el tratado del tiempo y, en lugar de subordinarlas de antemano a la consideración del nexo entre el alma intelectiva (numerante) y el tiempo, las estudiamos en el marco específico en el que aparecen dentro del tratado. Se pone así de relieve qué planteamiento de la vinculación entre el alma y el tiempo contiene cada una de ellas y cómo contribuye a la elaboración de la teoría del tiempo. Ello permite obtener una visión panorámica del problema, pues se da cabida, junto a las referencias al intelecto, a las diversas consideraciones que dedica el tratado a la relación entre la percepción del movimiento, la percepción de ahoras diferentes y la percepción de tiempo. De este modo, puesto que el estudio del ahora representa un elemento central de la teoría aristotélica del tiempo, es posible establecer, con mayor fundamento, conclusiones acerca de la articulación entre la capacidad discerniente del alma y el tiempo.

A diferencia de la interpretación tradicional, no nos servimos de los tratados psicológicos para aclarar las referencias del tratado del tiempo a la actividad discerniente del alma. Mucho menos seguimos el cuestionable proceder consistente en extraer de la psicología referencias aisladas al nexo entre alma y tiempo, sin mediar consideración sistemática alguna, para intentar el esclarecimiento de pasajes del tratado. Una de las características de la investigación aristotélica es el respeto a la diversidad de la constitución de los fenómenos estudiados. Por ello, los aportes de la psicología al estudio de la articulación entre el alma y el tiempo no han de buscarse en la extracción inconexa de elementos, sino en un análisis apegado a la especificidad del objeto estudiado y al particular tratamiento sistemático que origina. Desde esta directriz interpretativa, estudiamos la psicología aristotélica para poner de manifiesto los planteamientos sobre la vinculación entre el alma y el tiempo contenidos en la investigación de las facultades del alma. Corresponde a la investigación determinar en qué medida tales planteamientos complementan, amplían o modifican los resultados obtenidos en el estudio previo del tratado del tiempo.

La investigación que presentamos no sólo contribuye a aclarar el papel desempeñado por el alma en la teoría aristotélica del tiempo, sino que, por ser el nexo entre alma y tiempo un factor decisivo del estudio del tiempo, contribuye también a la captación de los pasos argumentativos del tratado del tiempo y las decisiones y omisiones que éstos implican, e incluso a una evaluación más rigurosa del alcance del axioma de la interpretación de la teoría aristotélica del tiempo que despunta en la refutación de Boeto por parte de Alejandro de Afrodisia.

Al afrontar el estudio de las facultades del alma desde una perspectiva poco explorada, la investigación desarrollada aporta, asimismo, una importante contribución al conocimiento de la psicología aristotélica. La aplicación de la indicada directriz interpretativa al estudio de la teoría aristotélica de la percepción suministra un excelente ejemplo de ello. En efecto, al atenernos en su estudio a la específica comprensión de la percepción como *energeia teleia*, se nos revelan aspectos de la vinculación entre percepción y tiempo completamente desatendidos en la tradición.

Uno de ellos es el nexo entre la aprehensión de un *eidos* sensible, la aprehensión de un ahora indivisible y la continuidad del percibir. Como se verá, la aplicación de la directriz interpretativa elegida al estudio de las facultades abre paso a la obtención de similares ampliaciones de nuestra comprensión de la psicología aristotélica.

PRIMERA PARTE

El tiempo y el alma en el tratado del tiempo (*Física* IV, 10-14)

Introducción

La presencia creciente del problema del tiempo en la historia de la filosofía, hasta convertirse en tema central del pensamiento contemporáneo, y el carácter fundacional que dentro de ella tiene el tratado aristotélico del tiempo (*Física* IV, 10-14), se han conjugado para conferir a este breve tratado una especie de desarraigo. La historia de su interpretación es también, en gran medida, la historia de los problemas y las soluciones planteadas en torno al tiempo. La exacerbación de las características de la escritura del *Corpus aristotelicum* que se presenta en el texto contribuye al mismo efecto. Nos encontramos ante una exposición particularmente densa, difícil y, a la vez, lamentablemente, telegráfica. El texto es quizás resultado de varias redacciones[3] y está lleno de términos y presuposiciones compartidos por el auditorio, característica a la que ya un autor como Plotino atribuirá –no sin cierta ironía según algunos– su incomprensión de las tesis del tratado[4].

Estos factores han incidido negativamente en la interpretación del escrito aristotélico. Por un lado, hacen que en su interpretación resulte generalmente pobre la efectiva atención tanto del contexto inmediato al que pertenece –el estudio del movimiento y sus factores, iniciado en el Libro III– como del marco general en que se inscribe –la *Física*–. Por otro lado, esta vaguedad contextual se acompaña, paradójicamente, de una peculiar calificación del tratado. La tradición interpretativa predominante entiende que el tratado se concentra en la función métrica del tiempo y,

---

3 *Cf.* H. Barreau, "Le traité aristotélicienne du temps", pp. 434-437. D. Bostock, "Aristotle's account of time", pp. 156, 159. U. Marquardt, *Die Einheit der Zeit bei Aristoteles*, pp. 40-41.

4 Plotino, *Über Ewigkeit und Zeit* (*Enn. III, 7*), 13, 15-18. *Cf.* V. Goldschmidt, *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, p. 67.

bajo tal conceptuación, le otorga la condición de canon de toda referencia al tiempo hallada en el *Corpus*, disponiendo a conveniencia de todo ese material.

La directriz interpretativa que sustenta estas apreciaciones es, sin duda, la insistencia en comprender el filosofar aristotélico como la mera aplicación de un repertorio conceptual disponible a los diversos ámbitos de los fenómenos. Ahora bien, si algo logró la investigación aristotélica del siglo pasado fue, precisamente, hacer ver al *auctor*, al *agens* tras el *Corpus aristotelicum*. Así, se hizo notar la evolución de los escritos del *Corpus*, la relevancia de la aporeticidad en ellos y, sobre todo, un rasgo del filosofar aristotélico que la tradicional primacía del *Corpus* sobre el *agens*, de la doctrina sobre el ejercicio de la investigación, ocultaban: el respeto y la atención a la diversidad en la constitución de los ámbitos de los fenómenos[5].

Estos aportes de la investigación aristotélica, aunque de orden muy general, proveen al intérprete del tratado de una directriz básica y fructífera. En efecto, su llamado implícito a circunscribir el horizonte que delimita la consideración del tiempo en *Física* IV, no sólo reclama la efectiva atención al preciso contexto en el que, dentro del marco general de la *Física*, se inscribe el estudio del movimiento y el tratado del tiempo, sino que a la vez permite abrir el camino para indagar si en este contexto y en este marco se agota la consideración aristotélica sobre el tiempo. La tarea interpretativa que tal interrogación plantea no ha de ser vista como la búsqueda de una recopilación de las referencias al tiempo halladas aquí y allá, fuera del tratado. Más bien, de acuerdo a la observación con la que concluíamos el párrafo anterior, se trata de investigar si son reconocibles en el *Corpus*, fuera de la *Física*, directrices interpretativas que, al dar razón de determinados ámbitos de fenómenos, articulan a la vez un acceso específico al estudio del tiempo y aportan una problemática propia.

La investigación aristotélica del alma y de sus dos propiedades fundamentales, la capacidad de discernir y la del desplazamiento (*Del alma*

---

5 *Cf.* A. Vigo, *Zeit und Praxis bei Aristoteles*, pp. 28, 41-42. F. Wiplinger, *Physis und Logos*, pp. 74-75. P. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, pp. 17-18.

432a15-17, 427a17-19), aporta una perspectiva propia a la consideración del tiempo desarrollada en la *Física*. Para ceñirse a la especificidad que descubre en el fenómeno de la vida humana, Aristóteles despliega una constelación de conceptos y análisis que, al igual que la consideración del tiempo que incluyen, no están tematizados en la *Física*.

Nuestra investigación se propone el estudio de la vinculación entre el alma y el tiempo en la teoría aristotélica del tiempo. Su desarrollo responde a las dos perspectivas interpretativas que acabamos de indicar. La primera parte de la investigación se ocupa de determinar con precisión el sentido y alcance de la presencia del alma en las directrices y tesis fundamentales del tratado del tiempo. El estudio del movimiento constituye el marco específico en el que se inscribe este texto dentro de la *Física* de Aristóteles. Sin embargo, la actividad cognoscitiva del alma no sólo constituye uno de los factores presentes en la argumentación del tratado, sino también, precisamente, un factor en cuya interpretación se han originado históricamente divergencias que condicionan por entero la comprensión de la teoría aristotélica del tiempo. La segunda parte de la investigación expone las directrices fundamentales en las que se inscribe la consideración del tiempo en los tratados psicológicos de Aristóteles y sistematiza las consideraciones específicas que impulsan, con el objeto de poner de relieve sus aportes al esclarecimiento de la vinculación entre alma y tiempo.

Para alcanzar el propósito de la primera parte de la investigación, nos centramos en los análisis que el tratado aristotélico dedica al examen de la naturaleza del ahora. La adecuación de este principio interpretativo al logro del fin propuesto se evidencia en los resultados que permite obtener acerca de la función medular del ahora en la teoría aristotélica del tiempo, así como respecto al planteamiento de la relación entre ahora y alma que implica dicha función. El estudio de esta relación descubre el sentido y alcance de la presencia del alma en la teoría aristotélica del tiempo.

La primera parte de la investigación la integran tres capítulos. En el primero ponemos de relieve las coordenadas iniciales del estudio aristotélico del ahora, a través del examen de la particular estructuración existente entre las aporías que abren el tratado y la exposición propiamente dicha. Si bien

la aporética inicial despliega una comprensión del tiempo exotérica, es decir, no física, contiene también una articulación argumentativa, en cuya conclusión el ahora es considerado ya desde una perspectiva cercana al tratamiento físico, φυσικῶς, que desarrolla el tratado.

El segundo capítulo estudia la teoría aristotélica del ahora y tiene tres secciones. En la primera sección se muestra que la localización del movimiento constituye la perspectiva desde la que el movimiento se hace presente al inicio del tratado. Aunque, ya en los momentos iniciales del tratado, la localización del movimiento aparece como fundamento de la alteridad de los ahoras, la naturaleza del ahora no resulta clara. En la segunda sección, a través de la consideración del concepto de número presente en la definición aristotélica de tiempo, se pone de manifiesto la existencia de una doble conceptuación del ahora en el tratado que no implica contradicción alguna: el ahora es "a modo de unidad del número", οἷον μονὰς ἀριθμοῦ (220a4), y es límite, πέρας (218a24). La primera ve el fenómeno del ahora a partir de la "plural unidad" constituida por todo móvil. La segunda se fundamenta en la primera, y presenta el ahora como un resultado de la actividad demarcadora del alma para la cual la "plural unidad" del móvil es condición de posibilidad. En la tercera sección se completa el examen de las principales perspectivas desde las que Aristóteles da razón del fenómeno del ahora, mediante el análisis de la respuesta ofrecida a la tercera de las aporías que inician el tratado: si el ahora es siempre diferente o es siempre lo mismo. La comprensión de la respuesta requiere un cuidadoso análisis del lenguaje que utiliza Aristóteles. Defendemos ciertas modificaciones a la interpretación tradicional de la expresión ὅ ποτε ὄν, de la que se sirve Aristóteles para referirse a la identidad del ahora, y mostramos cómo, a partir del examen de la contraposición entre el ahora como presente y como punto temporal y de un cuidadoso análisis de la implicación entre ente en movimiento y ahora, es posible alcanzar el sentido de los planteamientos aristotélicos acerca de la identidad y alteridad del ahora.

En el tercer capítulo, a partir de los resultados obtenidos en los capítulos precedentes, se analizan con detenimiento, se ordenan y sistematizan las referencias al alma que incluye el tratado, mediante la consideración intensiva de los tres fragmentos que en él aglutinan dichas referencias. El primero de

ellos lo constituye la demostración de la implicación y coimplicación entre movimiento y tiempo (*Física* 218b1-219a10). El segundo estudia el análisis de la percepción del tiempo que antecede a la definición de tiempo (219a22-219b2). El tercero tiene por objeto la célebre aporía contenida en el capítulo 14 del tratado sobre la relación entre el alma y el tiempo (223a21-29).

Nuestra investigación prolonga una perspectiva interpretativa acerca del tratado aristotélico presente en diversos estudios contemporáneos. En la propia definición del tiempo, en los análisis sobre el ahora y el "ser en el tiempo", τὸ ἐν χρόνῳ εἶναι (221a4-222a 9), y en la respuesta aristotélica a la aporía sobre la relación entre el alma y el tiempo (223a21-29) han encontrado varios intérpretes una aproximación al fenómeno del tiempo diferente de la consideración métrica que, de acuerdo a la interpretación tradicional, traduce la orientación del estudio aristotélico del tiempo. Para estos intérpretes, si bien el reconocimiento aristotélico de lo que han denominado "pretiempo", "tiempo real", "tiempo sin el alma", "tiempo-substrato" es innegable, en el tratado Aristóteles no habría tematizado el tiempo desde esta directriz, manteniéndose preponderante en el tratado la consideración del tiempo a partir de su función métrica[6]. Para nosotros, sin embargo, la directriz interpretativa que estos estudios consideran truncada en el tratado responde, en buena medida, a la efectiva orientación física del texto aristotélico. También a partir de ella, y no solamente a partir de la función métrica del tiempo, es posible preguntarse por la presencia del alma en el tratado del tiempo.

---

[6] *Cf.*, respectivamente, A. Rosales, "Una pregunta sobre el tiempo", pp. 143-144, 147. E. Rudolph, *Zeit und Gott bei Aristoteles*, pp. 12, 70, 85-86. H. Kuhlmann, "Jetzt ? Zur Konzeption des nyn in der Zeitabhandlung des Aristoteles (*Physik* IV, 10-14)", p. 88. S. F. Baekers, "L'équivoque du temps chez Aristote", pp. 462-465.

CAPÍTULO 1

Las aporías exotéricas y el inicio del estudio del ahora

Al comienzo del Libro III de la *Física*, Aristóteles indica el programa de investigación que va a desarrollar en los libros III y IV. En el Libro II se ha definido la naturaleza como principio de movimiento. El inicio del Libro III reitera esta definición y señala que la investigación del movimiento es un imperativo para el estudio de la naturaleza. En este mismo texto, Aristóteles agrega que el estudio del movimiento parece implicar la consideración de otros factores con él vinculados. Como tales se señalan: infinito, lugar, vacío y tiempo. De los tres últimos Aristóteles dice que son comunes a todo y universales, τὸ πάντων εἶναι κοινὰ καὶ καθόλου ταῦτα (200b22-23), es decir, factores que parecen darse en todo fenómeno físico. El análisis del movimiento y la determinación de si estos factores constituyen en verdad propiedades o condiciones del movimiento y representan, por lo tanto, instancias comunes y universales para el ámbito físico, es la tarea desarrollada por los libros III y IV de la *Física*.

Tras analizar y definir el movimiento, Aristóteles se ocupa del infinito, el vacío, el lugar y, finalmente, para completar el programa indicado, el tiempo. Por constituir la existencia del movimiento un *factum* del cual la física parte y no compete al físico cuestionar, la investigación del movimiento se centra en determinar qué es éste. En el caso de los otros fenómenos señalados, Aristóteles reitera que corresponde al físico determinar sobre cada uno de ellos "si es o no, y cómo es y qué es", εἰ ἔστιν ἢ μή, καὶ πῶς ἔστι, καὶ τί ἐστιν (208a28-29, 202b35-36, 213a13, 217b31-32). La continuidad y la similitud de la investigación se reafirman en las fórmulas del inicio y final de cada uno de los estudios particulares. La vinculación de cada uno de los fenómenos investigados con el movimiento, aun antes de su exposición, se deja entrever al comienzo de cada estudio en el marco de

las consideraciones dialécticas. Infinito, lugar, vacío y tiempo se instituyen como problemas que el factum del movimiento impone al físico.

El tratado del tiempo se inicia con la reiteración de la fórmula que encontramos en los estudios precedentes: se ha de investigar "si el tiempo es de los seres o de los no seres, además cuál es su naturaleza", πότερον τῶν ὄντων ἐστὶν ἢ τῶν μὴ ὄντων, εἶτα τίς ἡ φύσις αὐτοῦ (217b31-32). Igualmente, dentro de las consideraciones dialécticas iniciales, se recogen indicaciones de la vinculación entre tiempo y movimiento (218b1-9). Estos paralelismos son indiscutibles y han de tomarse en cuenta para evitar el aislamiento del tratado y su sobrecarga con problemas de interpretación de los que, como es sabido, no está precisamente exento.

La homogeneidad metodológica de estos tratados, sin embargo, en absoluto equivale a la mecánica aplicación de un esquematismo preconcebido. Por el contrario, como ha subrayado V. Goldschmidt[7], los conceptos metodológicos de existencia y esencia, mediante los que se formula el propósito de los tratados, presentan una flexibilidad y una plasticidad que les permite ajustarse, en cada caso, de acuerdo a la exigencia del asunto, a un preciso proceder investigativo. Lo mismo podría afirmarse, en referencia al *Corpus* en general, del concepto de aporía que se expone al comienzo del Libro III de *Metafísica* (995a24-b4). A veces, como indica P. Aubenque[8], es prácticamente imposible distinguir entre el recorrido de las dificultades, διαπορῆσαι, que generalmente incluye un componente doxográfico, y el desarrollo de la propia investigación. El tratado del tiempo ofrece el caso opuesto. La investigación se pone en marcha sin aparente conexión con la aporética inicial, la cual se presenta, además, separada de las consideraciones doxográficas que son las que parecen suministrar la orientación inicial a la investigación. Aristóteles recoge dos concepciones tradicionales acerca de la naturaleza del tiempo: la identificación del tiempo con el movimiento de la esfera celeste y la identificación del tiempo con la esfera misma (217b33-218b2). Ambas opiniones las somete a crítica, pero

7 V. Goldschmidt, op. cit., p. 15.
8 P. Aubenque, "Sur la notion aristotélicienne d'aporie", p. 11.

a partir de ellas señala: "puesto que el tiempo parece sobre todo ser cierto movimiento y cambio habría que examinar esto" (218b9-10). La vinculación entre movimiento y tiempo, por lo demás, constituye precisamente uno de los temas señalados en las consideraciones programáticas del comienzo del Libro III.

El hiato, presente en el tratado entre la aporética y la exposición propiamente dicha, no puede hacernos perder de vista el sentido que el recorrido de las dificultades, διαπορῆσαι, manifiesto al comienzo de los tratados aristotélicos, posee para el desarrollo de la investigación. El repaso de las dificultades, διαπορῆσαι, como es sabido, no responde a un interés secundario, documental, histórico, ni cumple una función meramente formal de proemio. Responde, por el contrario, a una convicción fundamental del pensamiento aristotélico: la comprensión del aprendizaje y la investigación como procesos dependientes de conocimientos preexistentes (*cf. Segundos analíticos* 71a1-2). Como "cartografía"[9] de problemas el διαπορῆσαι es el primer paso en la investigación de cada tratado y, en tal sentido, pone en juego una primera comprensión general del fenómeno en estudio, la cual proporciona una orientación cuya validez la investigación pone a prueba. El tratado del tiempo, como hemos señalado, no se ajusta a este esquema. El estudio de las particulares características de la articulación entre la aporética inicial del tratado y el inicio de la exposición propiamente dicha permite circunscribir la orientación con la que se pone en marcha el estudio aristotélico del ahora. Para nuestra investigación, esta tarea constituye la primera etapa del estudio del ahora.

Analizamos, primeramente (§ 1), el sentido de la expresión "mediante argumentos exotéricos", διὰ τῶν ἐξοτερικῶν λόγων, e indicamos las diversas valoraciones del estatus cognoscitivo que los intérpretes asignan a las aporías iniciales del tratado. A continuación (§ 2), se exponen las aporías y se muestra cómo éstas no son expresión de la actitud natural ante el tiempo, sino el resultado de una reflexión sobre la sustantivación del tiempo característica de la actitud natural ante el tiempo. La aporética inicial no

9 *Cf.* G. Picht, *Aristoteles' "De anima"*, pp. 205-211.

provee al físico de recursos adecuados, εὐπορία, para el inicio del estudio del tiempo, pues en la sustantivación del tiempo tiene su marco de referencia. Finalmente (§ 3), mostramos cómo a través de la exposición de las aporías se desarrolla un argumento implícito en cuya conclusión se considera al ahora y al tiempo desde una perspectiva cercana a la trazada en los momentos iniciales del tratado propiamente dicho.

§ 1

El tratado del tiempo se abre con la formulación de su objeto y la indicación de la primera etapa que va a desarrollar: "en primer lugar conviene examinar diaporéticamente acerca de éste también mediante argumentos exotéricos si [el tiempo] es de los seres o de los no seres, además cuál es su naturaleza", πρῶτον δὲ καλῶς ἔχει διαπορῆσαι περὶ αὐτοῦ καὶ διὰ τῶν ἐξοτερικῶν λόγων, πότερον τῶν ὄντων ἐστὶν ἢ τῶν μὴ ὄντων, εἶτα τίς ἡ φύσις αὐτοῦ (217b30-32). En su sección inicial, se separan el tratamiento aporético y el doxográfico. Éstos se circunscriben, respectivamente, a la primera y a la segunda cuestión mencionadas. La expresión "también mediante argumentos exotéricos", καὶ διὰ τῶν ἐξοτερικῶν λόγων, suscita la primera cuestión interpretativa del texto. La controversia radica en el significado y alcance de la expresión, es decir, qué se denomina exactamente con ella y si ha de ser referida sólo a la primera de las cuestiones enunciadas o a ambas.

La interpretación de la expresión "también mediante argumentos exotéricos" no es una cuestión secundaria. De ella depende en buena medida la comprensión de la índole de unas aporías que, si bien ciertamente inician el despliegue de la problemática del tratado, el tratado mismo pareciera ignorarlas en su cuerpo central –a excepción de una de ellas.

Esclarecer la expresión "también mediante argumentos exotéricos" exige delimitar su referente y el estatus epistemológico que éste posee. En los comentarios de W. D. Ross a la *Física,* encontramos la interpretación tradicional seguida, con algunas variantes, por H. Diels, W. Jaeger, P. F. Conen. Para W. D. Ross los ἐξοτερικοὶ λόγοι representarían,

más que libros, discusiones carentes de tecnicismo, no peculiares a la escuela peripatética, pero que en muchos casos recogió Aristóteles en sus diálogos[10]. El trabajo de F. Dirlmeier, "Exoterikoì Lógoi. Physik IV, 10", desarrolló argumentos consistentes contra esta interpretación, los cuales ofrecían además una fundada delimitación del referente de la expresión ἐξοτερικοὶ λόγοι. Con tal expresión Aristóteles no se refería a obras de juventud, ni a escritos extraperipatéticos, sino más bien a síntesis de argumentos, ya fueran de origen académico u otro, o bien surgidos dentro de la propia escuela, que en todo caso constituían materiales recopilados y discutidos dentro del Liceo con una finalidad propedéutica[11]. Por otra parte, F. Dirlmeier señaló, asimismo, en concordancia con la mayor parte de los intérpretes, que el alcance de la expresión διὰ τῶν ἐξοτερικῶν λόγων se restringe a la primera de las cuestiones planteadas al inicio del texto, es decir, al problema de la existencia del tiempo.

Las evaluaciones del estatus cognoscitivo asignable a los argumentos exotéricos se mueven entre dos calificaciones extremas que determinan la apreciación de las aporías iniciales y en definitiva la comprensión de su significado dentro de la estructura del tratado. Para quienes defienden una valoración baja, los argumentos exotéricos resultan argumentos basados en opiniones corrientes suscitadas por la experiencia común, argumentos espontáneos surgidos de la experiencia del tiempo, experiencias primitivas, opiniones prefilosóficas[12].

Dentro de esta interpretación, a partir de los análisis heideggerianos que encuentran en el tratado aristotélico la primera documentación histórica de la comprensión vulgar del tiempo, algunos autores destacan las equivalencias entre ἐξοτερικοὶ λόγοι y ἐγκύκλια φιλοσοφήματα recogidas

10 Aristóteles, *Physics*, edited, with introduction and commentary by W. D. Ross, pp. 384, 595-596.

11 F. Dirlmeier, art. cit, p. 56. *Cf.*, igualmente, P. F. Conen, *Die Zeittheorie des Aristoteles*, p. 17.

12 *Cf.* J. Moreau, *L'espace et le temps selon Aristote*, p. 89. V. Goldschmidt, op. cit., p. 14. J. M. Dubois, *Le temps et l'instant selon Aristote*, p. 135. G. Verbeke, "Les apories aristotéliciennes sur le temps", pp. 99-101.

por Bonitz[13] para hacer énfasis en el significado que el adjetivo ἐγκύκλιος poseía en el mundo antiguo. Como observó H. I. Marrou, entonces su sentido era distinto al contenido en la expresión moderna "enciclopedia"; ἐγκύκλιος significaba en circulación, corriente, que retorna periódicamente, cotidiano, usual, vulgar[14]. Los argumentos exotéricos resultarían así argumentos simples, vulgares y darían lugar por ello a una forma mínima de dialéctica, "la plus humble" en palabras de E. Martineau[15], respecto a la cual ni siquiera cabría hablar de endoxa. Esta interpretación concede, en consecuencia, la mínima valoración al estatus cognoscitivo de los argumentos exotéricos.

F. Dirlmeier subrayó que en la expresión ἐξοτερικοὶ λόγοι, el término ἐξοτερικοὶ podía parafrasearse como no propios, no desde dentro, lo cual le llevaba a preguntarse de qué argumentaciones se diferenciaba a las argumentaciones exotéricas[16]. En una de las menciones que de la expresión ἐξοτερικοὶ λόγοι se hace en el *Corpus*, las argumentaciones exotéricas se diferenciaban de las argumentaciones acordes con la filosofía, τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν λόγοις (*Política* 1282b19). Las argumentaciones exotéricas eran, pues, argumentaciones desde fuera de la filosofía. La diferencia entre ambas radicaba no en el contenido, sino en el método. Las argumentaciones acordes con la filosofía estarían orientadas a la verdad, mientras que los argumentos exotéricos estarían orientados a *endoxa*, e implicarían un tratamiento διαλεκτικῶς πρὸς δόξαν[17].

También para Simplicio, los argumentos exotéricos constituyen ἔνδοξα con la plena significación que a esta expresión se da en los *Tópicos* 100b 21-23 y 101b16, como iniciadores de argumentaciones dialécticas. En la investigación de H. Meyer sobre Simplicio y las aporías del tratado aristotélico del tiempo, encontramos, no obstante, la más clara expresión de una valoración máxima de la aporética que analizamos. Meyer no se ha ocupado expresamente de la expresión ἐξοτερικοὶ λόγοι, pero su posición no deja dudas. Meyer concibe las aporías iniciales del tratado en perfecta concordancia con el significado que al διαπορεῖν se otorga al comienzo de *Metafísica* III. Aristóteles parte de estas aporías para construir su teoría como una silogística en la que la hipótesis del continuo posee mayor verosimilitud que la del "Zeitatomismus"[18]. La definición aristotélica del tiempo proviene de estas aporías y es comprensible fácilmente, según Meyer, a partir de ellas[19]. La continuidad entre la aporética inicial y el tratado es manifiesta y corresponde por ello plenamente a la relación entre aporía y exposición señalada en *Metafísica* III.

Hemos indicado las valoraciones extremas de la aporética inicial. Para quienes defienden la valoración máxima del estatus cognoscitivo de los argumentos exotéricos, hay perfecta cohesión entre aporías y exposición. Dentro de la interpretación opuesta no hay unanimidad acerca de tal relación. Para algunos la "vulgaridad" de la aporética inicial tendría continuidad en la consideración aristotélica del ahora y la función métrica del tiempo que el tratado privilegia sin poner en tela de juicio en ningún momento "las hipótesis exotéricas iniciales"[20]. Para otros, por el contrario, la continuidad es muy limitada y se restringiría a ciertos planteamientos de la tercera aporía. Sin embargo, sí existiría una clara conexión entre las breves indicaciones doxográficas contenidas en la sección dialéctica y el inicio de la exposición propiamente dicha.

Ambas posiciones extremas resultan interpretaciones insuficientes de la aporética inicial del tratado. Como veremos, ambas restringen el horizonte de problemas desplegado por la aporética y, al equiparar la índole de las tres aporías, pasan por alto la articulación existente entre ellas en el tratamiento de esta problemática y el nexo entre esta articulación, la

13 H. Bonitz, *Index Aristotelicus*, pp. 104-105.
14 H. I. Marrou, *Historia de la educación en la Antigüedad*, pp. 216, 473.
15 E. Martineau, "Conception vulgaire et conception aristotélicienne du temps", pp. 103, 105.
16 F. Dirlmeier, art. cit., p. 52. *Cf.*, igualmente, I. Düring, en Aristóteles, *Der Protreptikos*, Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar von I. Düring, p. 11.
17 F. Dirlmeier, art. cit., p. 55.
18 H. Meyer, *Das Corollarium De Tempore des Simplikios und die Aporien des Aristoteles zur Zeit*, pp. 2-3, 306.
19 Ibídem, p. 308.
20 J. Derrida, "Ousia y gramme", p. 81.

brevísima doxografía inicial y el desarrollo de la exposición aristotélica propiamente dicha. La consecuencia de estas limitaciones es un incorrecto y estéril planteamiento de la conexión entre aporética y exposición. La comprobación de estas afirmaciones es de gran interés para nuestra investigación, pues una atenta consideración de la aporética permite poner de manifiesto que en ella está ya contenido un bosquejo de la orientación general desde la que se inicia el estudio aristotélico del ahora.

§ 2

Aristóteles presenta las aporías como pruebas que podrían inducir a la sospecha de "que [el tiempo] no es en absoluto o es apenas y oscuramente", ὅτι μὲν οὖν ἢ ὅλως οὐκ ἔστιν ἢ μόλις καὶ ἀμυδρῶς (217b32-33). Al finalizar su exposición, señala que el objeto del recorrido de las aporías lo han constituido las propiedades del tiempo (218a30-31). Ni en este final ni en parte alguna del tratado se recoge –en referencia a la aporética inicial– la fórmula que usualmente enlaza en los tratados aristotélicos la sección dialéctica con la exposición: "puesto que parece ser sobre todo [...] se ha de examinar [...]", ἐπεὶ δοκεῖ μάλιστα εἶναι [...] σκεπτέον [...]. Por el contrario, encontramos tal fórmula en el estudio del lugar (210b34) y, dentro del propio tratado del tiempo, al concluir las observaciones doxográficas subsiguientes a la exposición de las aporías (218b9-10).

Esta ausencia y este hiato entre aporética y exposición, como indicábamos, no pueden hacernos perder de vista el sentido que el recorrido de las aporías posee dentro de las exposiciones aristotélicas. Reconocer que las aporías han de reflejar en modo destacado una problemática inherente al fenómeno del tiempo exige no despojar al tratado de su aporética inicial y más bien tratar de reconstruir una estructuración entre aporética y exposición propiamente dicha, que sin duda no es la habitual en los tratados aristotélicos. F. Dirlmeier conjeturó una de las razones de ello. Aristóteles señalaba al comienzo del estudio del lugar la inexistencia de una aporética recibida de otros pensadores sobre el tema (208a4-208b1).

Idéntica situación parece apreciar Aristóteles en lo que respecta al estudio del tiempo. En ambos casos, la carencia es remediada con el desarrollo de aporías introductorias, pedagógicas, desarrolladas, como se señala en el tratado del tiempo, mediante argumentos exotéricos.

La primera aporía (217b33-218a3) señala que tanto el tiempo infinito como cualquier tiempo que consideremos está compuesto de pasado –que ya no es– y futuro –que aún no es–. ¿Cómo podría participar de la existencia algo compuesto de no seres?

La segunda aporía (218a3-8) parece salirle al paso a una objeción que pudiera hacerse a la primera. En efecto, el tiempo, en cuanto todo divisible en partes, debería implicar que o bien todas o bien algunas de sus partes son. Pero ni el pasado ni el futuro, que constituyen las partes en las que se puede dividir el tiempo, son. A ello podría objetarse: el ahora es. Mas el ahora no constituye una parte del tiempo. En efecto, el todo debe estar compuesto por las partes y la parte puede medir el todo. Sin embargo, ni el tiempo parece estar compuesto de ahoras ni el ahora mide el tiempo.

La tercera aporía (218a8-30) parte de la evidencia del carácter diferenciador del ahora entre pasado y futuro; y se pregunta si el ahora permanece uno y el mismo, o es siempre diferente. Ambas tesis parecen insostenibles. Si defendemos la primera, es imposible dar razón de la divisibilidad del tiempo en lapsos y de la relación de anterioridad y posterioridad que el tiempo exhibe. Por un lado, en efecto, ¿cómo podríamos delimitar un lapso mediante este ahora que permanece único e idéntico, si la delimitación exige dos ahoras? Por otro lado, ¿cómo podríamos decir que algo es posterior o anterior a algo si sólo hay un único ahora que permanece siempre el mismo? Todo sería simultáneo.

Tampoco puede aceptarse la segunda posibilidad, es decir, que el ahora sea siempre diferente. La multiplicidad sucesiva de ahoras que implica esta tesis obliga a admitir la destrucción del ahora anterior para que sea el posterior, pues dado que el ahora es siempre diferente, no cabe que los ahoras existan simultáneamente (dos ahoras simultáneos son el mismo ahora). Lo cierto es que el ahora en sí mismo no puede dejar de existir, pues no es posible que el ahora sea y no sea al mismo tiempo. Además, en

otro ahora diferente tampoco puede destruirse. Como no hay contigüidad entre los ahoras, entre un ahora y el posterior ahora en que aquél se destruiría, habría siempre potencialmente infinitos ahoras que existirían simultáneamente con el primer ahora, lo cual es imposible.

Mantener que estas aporías son expresión de la experiencia primitiva o vulgar del tiempo, de la actitud natural –es decir prefilosófica– ante el tiempo, no parece tarea fácil. Por el contrario, para la actitud natural, el tiempo parece ser una "magna realidad sustancial" según señalaba X. Zubiri[21]. Los filólogos, en efecto, han mostrado cómo si bien el tiempo no tiene un lugar tradicional en el mito griego[22], ni gran relevancia en Homero[23], posee para el griego del siglo V "massive and overpowering reality"[24]. Bastaría recoger el testimonio de los trágicos para confirmarlo: el tiempo amenaza, vive a nuestro lado, ve, oye, destruye todo finalmente. El tiempo, así sustantivado, revela, descubre, es testigo y supremo poder y, por ello, juez terrible. Mira penetrantemente, ὀξὺ βλέπει[25].

El propio tratado aristotélico documenta tal sustantivación del tiempo al recoger los términos con los que el griego acostumbra a referirse al tiempo. Solemos decir, observa Aristóteles, que el tiempo consume (221a31, 222b 24-25), que todo está determinado por el tiempo de conformidad con un cierto ciclo (223b24-29, 218b5-8), que el tiempo parece estar en todo, tanto en la tierra como en el mar y en el cielo (223a17-18, 218b13). La posición de Aristóteles ante esta sustantivación habitual del tiempo es tajante. En todos los ejemplos recogidos en el tratado encuentra afirmaciones aceptables sobre el tiempo pero, en rigor, las juzga inexactas y falsas[26]. Parece fuera de lugar, en consecuencia, adscribir sin reparo alguno la aporética inicial del

21 X. Zubiri, "El concepto descriptivo del tiempo", p. 9.
22 J. Romilly, *Time in greek tragedy*, p. 41.
23 H. Fränkel, "Die Zeitauffassung in der frühgriechischen Literatur", p. 1. J. Romilly, op. cit., pp. 3-4.
24 F. Solmsen, *Aristotle's system of the physical world*, p. 154.
25 *Cf.* los testimonios recogidos por J. Romilly, op. cit., pp. 25, 43-45, 51, 52, 54-55, 56.
26 *Cf.* W. Wieland, *Die aristotelische Physik*, pp. 328-329. V. Goldschmidt, op. cit., pp. 16, 18, 20. Sobre el tema de la "inocencia" del tiempo frente a las cosas y los procesos en Aristóteles, *cf.* A. Vigo, op. cit., pp. 234-237.

tratado –cuyo propósito es precisamente mostrar la dificultad de sostener la existencia del tiempo– a la concepción común que de él se tiene, siendo que el tratado mismo pone de relieve que ésta, al igual que algunas filosofías, efectúa una sustantivación inaceptable del tiempo.

Al comienzo de sus comentarios sobre el tratado del tiempo, Simplicio describe esa concepción común: "el tiempo es manifiesto y está en boca de todo el mundo. [...] Todos decimos más joven y más viejo, ayer y hoy y mañana [...] ¿alguien que no reconociera días y noches y meses y años parecería acaso hombre?"[27]. Semejantes afirmaciones conforman un tópico para los proemios de múltiples exposiciones sobre el tiempo –ya lo eran en Plotino y Agustín, lo serán en los estudios de Husserl y Heidegger–. Y en tópico se convertirá, asimismo, la contraposición que destaca Simplicio –presente también en Plotino y Agustín– entre la pública obviedad del tiempo y la inmensa dificultad hasta para los más sabios de responder a la pregunta qué es el tiempo e incluso de sostener su existencia[28].

Las aporías iniciales del tratado aristotélico no traducen, pues, la actitud natural ante el tiempo. Para la actitud natural, el tiempo es una realidad obvia y sustantiva. En las aporías, por el contrario, no sólo la sustantivación del tiempo es puesta en entredicho (ὅτι μὲν οὖν [...] ἢ μόλις καὶ ἀμυδρῶς 217b32-33), sino su misma existencia (ἢ ὅλως οὐκ ἔστιν 217b32).

Este tipo de problemas –la pregunta por la existencia y el modo de ser–, como sabemos, no es específico del tratado del tiempo. Se repite en el examen del infinito, el lugar y el vacío. Pero es en el estudio del infinito donde con más claridad se pone de manifiesto cómo, a la sustantivación filosófica o vulgar del infinito, Aristóteles opone la afirmación de la pluralidad de sentidos de "ser" con el propósito de dar razón de su existencia y modo de ser o no ser (206a13-14, 208a23, 213a12-13, 217b27-28). En este marco, considera Aristóteles el modo de ser de las series sucesivas infinitas (206a21-25, 206a29) e incluye el caso específico representado por el tiempo (206a25-29, 205a33-206b3). Ha de insistirse, pues, en que las

27 Simplicio, op. cit., 695, 3-4, 17-19.
28 Ibídem, 695, 16-21.

aporías que inician el tratado del tiempo no son expresión de la actitud natural ante el tiempo; ellas destacan más bien las contradicciones implícitas en la sustantivación del tiempo característica de aquella actitud natural. Ahora bien, por cuanto las aporías hallan en la actitud natural ante el tiempo su marco de referencia, dan lugar a un recorrido de dificultades, de acuerdo a argumentos exotéricos, es decir, argumentaciones dialécticas, planteamientos de cariz abstracto, formal, general, no específicos de una ciencia, en nuestro caso de la física. Tomás de Aquino las denominó *rationes sophisticas*. Aristóteles ha calificado este proceder con el adverbio λογικῶς y lo ha contrapuesto a las argumentaciones apropiadas y de carácter físico, οἰκείοις καὶ φυσικοῖς λόγοις (*De la generación y la corrupción* 316a13, *Física* 264a7-8), al proceder φυσικῶς (*Física* 204b4,10, 264a7-9)[29]. En el marco de esta contraposición, se ha referido Aristóteles a una ἀπορίαν λογικὴν (*Física* 202a21-22).

Por constituir un διαπορεῖν a través de argumentos exotéricos, la aporética inicial del tratado del tiempo no parece ofrecer al físico la disposición de recursos exitosos, εὐπορία, para el inicio del estudio del tiempo. De acuerdo a lo que Aristóteles sostiene respecto a la función del διαπορεῖν, esta investigación no puede consistir en la solución de las dificultades expuestas en dicha aporética (*Metafísica* 995a28-29). El carácter λογικῶς de aquel *diaporein* le impide el desempeño de la valiosa función que Aristóteles reconoce a la aporía: poner de manifiesto la problemática inherente a la naturaleza misma del fenómeno investigado (*Metafísica* 995a30-31). Así, al comienzo del breve tratamiento doxográfico que sucede a la aporética, Aristóteles afirma que, con base en las aporías expuestas, la naturaleza del tiempo permanece efectivamente oscura, ἄδηλον (218a30-33).

En el programa de investigación esbozado al comienzo del Libro III de la *Física*, Aristóteles deja claro que el estudio del tiempo se le impone al físico en razón de la vinculación que este fenómeno parece tener con el movimiento que, como sabemos, es el factum fundamental que la naturaleza

[29] *Cf.* la explicación de la contraposición y las menciones recogidas por A. Mansion (*Introduction à la physique aristotélicienne*, pp. 222-223).

presenta al físico. La ausencia de referencias al movimiento es signo indiscutible del estatus exotérico de la aporética que inicia el tratado del tiempo. Sin embargo, es innegable también que la tercera aporía contiene, como veremos en detalle en el próximo parágrafo, planteamientos que suponen un desplazamiento y una réplica respecto a las directrices argumentativas de la primera y la segunda aporías, y la aproximan a los planteamientos propios del tratado. Para comprender el vínculo estructural entre la aporética inicial y la exposición del tratado, ha de tenerse en cuenta tanto su calificación de exotérica como la particular articulación argumentativa existente entre las aporías. En tanto exotérica, la aporética inicial ofrece a modo de *via negationis* una indicación general de la orientación física del estudio aristotélico del tiempo. La consideración de la articulación argumentativa existente entre las aporías permite afinar esa indicación. Analizar desde las dos perspectivas señaladas el tratamiento que recibe el ahora en la aporética conforma un excelente medio para situarnos en el limen de la teoría aristotélica del ahora.

§ 3

Las valoraciones extremas de la aporética inicial del tratado, como hemos visto en los parágrafos precedentes, coinciden en la nivelación de la índole cognoscitiva de las aporías. Éstas, por el contrario, están trabadas según un orden de creciente complejidad y precisión conceptual cuya culminación se halla en los planteamientos de la tercera aporía. En ellos –adelantándose a la exposición del tratado– es manifiesta la utilización del análisis acerca del continuo temporal desarrollado posteriormente[30]. Es un lugar común en las investigaciones sobre el texto aristotélico advertir que únicamente esta aporía recibe atención y respuesta explícita en el cuerpo del tratado. El estudio de las relaciones entre las aporías y la pregunta por las razones del tratamiento privilegiado concedido a la última de ellas no

[30] Como ha señalado U. Marquardt (op. cit., pp. 40-41), este hecho, además de sugerir un amplio espectro de hipótesis sobre la redacción de la aporética inicial del tratado, subraya también el estrecho entretejimiento existente entre las aporías y el cuerpo del tratado.

han suscitado interés, a pesar de su relevancia para fijar la orientación del estudio aristotélico sobre el ahora y el tiempo. Comenzaremos por precisar, de acuerdo a estas directrices interpretativas, los elementos que conforman la problemática sobre el ahora desplegada en las aporías.

En la primera aporía se hace ver que tanto el tiempo infinito como cualquier tiempo se compone del que ha sido y no es y del que será y no es. Pareciera imposible, en consecuencia, que una realidad compuesta de no seres participe de la existencia. La segunda aporía desarrolla la primera en dos sentidos. Por un lado, la reformula en términos más nítidos mediante la utilización de los conceptos implícitos en la primera. Ello permite, a su vez, ampliarla y dar paso a la consideración del ahora.

La segunda aporía considera el tiempo como un todo divisible en partes y establece tres condiciones bajo las cuales es posible tal todo: 1. La existencia de un todo semejante presupone la existencia de todas o de algunas de las partes (218a3-5), 2. La parte puede servir de medida del todo (218a 6-7), y 3. El todo ha de estar compuesto de sus partes (218a7). Si bien el tiempo parece constituir un todo divisible en partes, no da cumplimiento a las condiciones señaladas. En efecto, del tiempo unas partes han sido, otras serán, pero ninguna es. Además, ni el pasado ni el futuro son equiparables a partes mediante las que se pueda medir un todo, pues son, como señala N. Kretzmann, "sistematically unstable quantitatively"[31]. Su cantidad cambia incesantemente. El ahora, a su vez, no es una parte del tiempo, ya que ni puede representar una medida del tiempo ni parece estar compuesto el tiempo de ahoras (218a6-8). Éste es el contenido de la segunda aporía.

[31] N. Kretzmann, "Time exists –but hardly, or obscurely (Physics IV, 10, 217b29-218a33)", p. 96. Para Enrique de Gante, Aristóteles comprendió en tal dirección el ser del pasado y del futuro. Enrique se apoya en Aristóteles para criticar la teoría del tiempo de Agustín: "[...] Philosophus intelligit praeteritum et futurum, quae ponit esse in rebus esse imperfecta quaedam, et in sua praeteritione, in qua restat aliquid praetereundum, et similiter in sua futuritione, in qua semper restat aliquid accidendum; Augustinus autem intelligit ipsa ut iam omnino perfecta secundum sua instantia terminantia ipsa in sua praeteritione et in sua futuritione" (Enrique de Gante, *Quodlibet III, Quaestio XI*, 474, 13-19, en U. R. Jeck, "Apéndice" de *Aristoteles contra Augustinum*, Amsterdam, 1994).

Para comprender su relación con la que le sigue, conviene reparar en los términos en los que, en esta aporía, hace acto de presencia el ahora en el tratado. La consideración del ahora irrumpe en el desarrollo de la aporía mediante una proposición negativa: el ahora no es parte del tiempo. La elisión en la construcción del argumento es manifiesta y fácil de remediar. En efecto, al no ser del pasado y del futuro pudiera oponerse el ser del ahora presente. A esta tácita objeción contesta la proposición "el ahora no es parte del tiempo".

La complementación del argumento de la aporía deja captar la doble diferenciación mediante la cual se inicia en el tratado la aproximación al fenómeno del ahora. Por un lado, al no ser del pasado y del futuro se opone el ser del ahora. Por otro lado, al pasado y futuro, en tanto partes del tiempo, se opone el ahora como no siendo parte del tiempo. Es la doble diferenciación y no únicamente la segunda la que otorga pleno sentido a la aporía y la vincula con la pregunta inicial sobre la existencia y el modo de ser del tiempo.

El comienzo de la tercera aporía muestra la continuidad con la que le precede. En él convergen la insistencia en el ser manifiesto del ahora y la elusión del argumento en contra de su carácter de factor temporal, centrado en la negación de su condición de parte del tiempo. El ahora no es ciertamente parte sino límite manifiesto del tiempo: "[...], además el ahora que muestra[32] limitar lo pasado y lo por venir [...]", ἔτι δὲ τὸ νῦν, ὃ φαίνεται διορίζειν τὸ παρελθὸν καὶ τὸ μέλλον (218a8-9). A esta afirmación sigue la formulación del tema de la tercera aporía: "si [el ahora] permanece uno y el mismo siempre o bien siempre [es] diferente no es fácil de ver", πότερον ἓν καὶ ταὐτον ἀεὶ διαμένει ἢ ἄλλο καὶ ἄλλο, οὐ ῥᾴδιον ἰδεῖν (218a9-10).

Aristóteles comienza por analizar la segunda opción: el ahora es siempre diferente. Se plantea si cabe hablar de ahoras diferentes en referencia

[32] Interpreto en el pasaje el significado de "φαίνεται", con V. Goldschmidt, op. cit., p. 13 y U. Marquardt, op. cit., p. 45, como "muestra" y no "parece".

a ahoras simultáneos[33]. A ello responde Aristóteles: partes diferentes del tiempo son simultáneas únicamente si una de ellas es abarcada o está incluida por la otra, como, por ejemplo, la mañana en el día o el día en el mes, o, en general, un tiempo corto en uno mayor (218a11-14). Si hay completa coincidencia no se trata de dos partes sino de una y la misma parte, es decir, se trata del mismo tiempo. Como el ahora no es parte, sino límite indivisible, no cabe que un ahora esté incluido en otro, con lo cual se excluye la posibilidad de diferentes ahoras simultáneos y, por lo cual, si los ahoras son siempre diferentes ellos son sucesivos. Esta alternativa choca con las dificultades siguientes: la existencia de un ahora posterior implica el cese del ahora anterior, su destrucción (218a14-16). ¿Cómo concebirla? En sí mismo el ahora no puede destruirse, pues no puede el ahora ser y no ser a la vez. En otro ahora posterior tampoco puede el ahora cesar porque, dado que no hay contigüidad entre los ahoras (218a17-19), no hay un ahora contiguo a otro, es decir, siempre hay potencialmente infinitos ahoras entre dos ahoras. En consecuencia, un ahora debería cesar, destruirse, no en un ahora contiguo, sino en otro posterior, con lo cual sería simultáneo con los infinitos ahoras intermedios, lo cual es también imposible, ἐν τοῖς μεταξὺ τοῖς νῦν ἀπείροις οὖσιν ἅμα ἂν εἴη· τοῦτο δὲ ἀδύνατον (218a20-21).

Contra la primera alternativa del dilema, Aristóteles ofrece dos argumentos. Primero: la divisibilidad del tiempo hace manifiesta la posibilidad de tomar en consideración lapsos temporales, tiempos determinados, καὶ χρόνον ἔστι λαβεῖν πεπερασμένον (218a24-25)[34]. Un lapso implica

[33] Un minucioso análisis de las aporías iniciales del tratado del tiempo, provisto además de una útil traducción, se encuentra en el artículo citado de Norman Kretzmann. Nuestra interpretación de la parte inicial (218a11-14) de la tercera aporía se apoya en sus consideraciones.

[34] Ya en la primera aporía (217b33-218a3) se diferenciaba el tiempo infinito, ὁ ἄπειρος χρόνος, de cualquier tiempo delimitado, ὁ ἀεὶ λαμβανόμενος χρόνος. La diferenciación tenía, no obstante, por finalidad hacer ver que ambos, el infinito y cualquier tiempo delimitado, están compuestos de pasado y futuro. Lo relevante en la aporía era esta composición; lo secundario la diferenciación entre tiempo infinito y tiempo delimitado. En la tercera aporía se invierte la perspectiva. Esta inversión, como veremos, si bien pone en marcha el análisis aristotélico del ahora, no implica, sin embargo, un total abandono de la perspectiva de la primera aporía para el estudio del ahora: también los ahoras "delimitadores" de un lapso son límites de pasado y futuro.

necesariamente dos límites, dos ahoras. Mediante un ahora no puede resultar delimitado un lapso (218a22-24) y, sin embargo, podemos considerar, λαβεῖν, lapsos. Segundo: si sólo hubiera un ahora, dado que ser simultáneo es ser en el mismo ahora, todos los acontecimientos serían a la vez, es decir, lo sucedido hace miles de años sería simultáneo con lo de hoy y el mismo (y único) ahora y no cabría hablar de lo anterior y lo posterior (218a27-30).

La tercera aporía parece centrarse en el *modus essendi* del ahora. Así lo han comprendido en general los intérpretes. En consecuencia, han estimado que su específica temática la diferencia y desliga –al alejarse del problema inicial de la existencia del tiempo– de las precedentes y, a la vez, constituye el único nexo explícito entre la aporética inicial y el desarrollo del tratado. En los análisis sobre la identidad y la alteridad del ahora, el tratado daría respuesta al problema planteado en la tercera aporía.

El análisis de la aporía, sin embargo, revela una problemática mucho más amplia y estrechamente vinculada, por cierto, a la pregunta inicial del tratado y a las aporías que le preceden sobre la existencia y el modo de ser del tiempo. Para confrontar provechosamente la aporía con la exposición del tratado, es imprescindible poner de relieve este horizonte de problemas.

La aporía radica en mostrar cómo las dos alternativas recogidas en el dilema inicial resultan invalidadas por propiedades que el tiempo exhibe. Para la estructura de la aporía éstas son tan relevantes como las afirmaciones del dilema inicial. Bajo esta función en la aporía se prolongan, amplían y aun modifican las consideraciones sobre el tiempo contenidas en las aporías precedentes.

Nos referimos a la divisibilidad del tiempo. Ya en la primera aporía la divisibilidad aparece como factum fundamental del tiempo. El porvenir y el pasado componen el tiempo, ἐκ δὲ τούτων [...] χρόνος σύγκειται (218a1-2). La palabra "parte" no se emplea en la primera aporía. En la segunda, se sostiene que el tiempo es divisible (218a6). De las partes del tiempo, se afirma, unas han pasado, las otras serán, siendo el tiempo divisible, τοῦ δὲ χρόνου τὰ μὲν γέγονε τὰ δὲ μέλλει, [...] ὄντος μεριστοῦ

(218a5-6). Tanto en la primera como en la segunda aporía, la divisibilidad del tiempo y las partes del tiempo se vinculan a pasado y futuro.

En la tercera aporía la divisibilidad del tiempo se considera sin referencia a las calificaciones de pasado y futuro. La modificación del enfoque de la divisibilidad del tiempo lleva consigo la modificación del enfoque del ahora. La consideración de la divisibilidad del tiempo en términos de pasado y futuro asigna al ahora la condición de límite natural manifiesto e inextenso entre pasado y futuro. A esta comprensión del ahora apunta la aporética inicial hasta el comienzo de la tercera aporía. En su última sección, sin embargo, se enfoca el ahora como demarcador de lapsos: dos ahoras limitan un tiempo. Tanto tales partes ("lapsos") del tiempo como los ahoras que las demarcan suponen una nueva tematización de la divisibilidad del tiempo que no se orienta ya por la consideración del pasado, el futuro y el ahora presente como su límite inextenso manifiesto. Los ahoras demarcadores, en tanto límites de un continuo, son ciertamente inextensos y no contiguos –siempre hay tiempo entre ahoras–, pero ellos no limitan –con el carácter de un ahora presente– el pasado y el futuro. Delimitan, en tanto ahora anterior y ahora posterior, un lapso. Tales ahoras y lapsos y las relaciones de simultaneidad, anterioridad y posterioridad desplazan en la exposición de la tercera aporía a la estructura "pasado-presente-futuro" como factum temporal primordial. Las últimas tres líneas de la exposición de la aporía no pueden ser más elocuentes respecto a este desplazamiento (218a27-30).

Capítulo 2

El ahora y el tiempo

La segunda (218a3-7) y la tercera aporías (218a7-30) concentran en el ahora la pregunta inicial del tratado sobre la existencia y el modo de ser del tiempo. A diferencia del caso de la primera aporía, el referente de estas dos, el ahora, constituye un tema central del tratado que, sin embargo, no le dedica una exposición unitaria. Ya sea por la complejidad del asunto, ya sea por la superposición de diferentes redacciones –explicación que, lejos de excluir, pareciera más bien apoyar la primera razón–, la consideración del ahora se disemina en pasajes no fácilmente conciliables. Buena parte de las dificultades filológicas más debatidas y relevantes del tratado se concentran en este conjunto de textos. Clara muestra de ello lo son la discutidísima expresión "ὅ ποτε ὄν", las líneas, consideradas por algunos como una glosa, que contienen una de sus menciones y dan inicio a la exposición más extensa del tratado sobre el ahora (219b10-12), y el único texto del tratado, perteneciente a la parte final de la exposición señalada, que la edición de W. D. Ross considera imposible de restablecer y coloca *inter cruces desperationis* (220a21-22).

La disparidad de pareceres respecto a decisiones interpretativas esenciales que es posible encontrar entre los estudiosos, suministra otro indicio de la compleja articulación de estos textos. Así, si bien la mayoría de los intérpretes contemporáneos sostiene que en la teoría aristotélica del tiempo el ahora es considerado inextenso, varios intérpretes[35] han señalado

35 *Cf.* G. W. Most, "Ein Problem in der aristotelischen Zeitabhandlung", pp. 18-24. J. Annas, "Aristotle, number and time", pp. 109-113. L. Routila, "La définition aristotélicienne du temps", pp. 251-2. Todas estas investigaciones están referidas al estudio del ahora dentro de la propia teoría aristotélica. En el marco de las consideraciones dialécticas, el tratado claramente reconoce el sentido habitual del

que el tratado no da pie a una afirmación taxativa al respecto. Sin ambages, H. Meyer[36] sostiene que ya, desde las aporías iniciales, el tratado contempla un ahora inextenso y un ahora extenso.

Nuestro interés se centra en un aspecto de la teoría aristotélica del ahora no menos controversial: el estatus del ahora. Lo discutido puede condensarse en una pregunta: ¿es el ahora resultado de un acto de demarcación del alma? Para responder a esta pregunta nos servimos de la siguiente directriz interpretativa: se indaga, conjuntamente, por el ser del ahora en el movimiento y en el alma; es decir, indagamos en qué contribuye el movimiento y en qué contribuye el alma a la existencia de un fenómeno como el ahora. La integración de los resultados obtenidos a partir de esa doble perspectiva permite circunscribir el estatus del ahora. Como hemos señalado, el tratado no dedica una exposición unitaria y lineal al ahora. Seguir el curso de la exposición del tratado no es, por consiguiente, la única vía para interpretar la teoría aristotélica del ahora y esclarecer su estatus. La directriz trazada plantea por ello la tarea de unificar y sistematizar los múltiples análisis que el tratado dedica al ahora. Podemos así determinar los supuestos fundamentales a los que responde el estudio del ahora y precisar qué estatus le otorgan. El desarrollo de las secciones del capítulo se orienta por la directriz interpretativa indicada y se articula a través de la tarea de sistematización y unificación que ella requiere. El objetivo de estos análisis es el esclarecimiento del estatus del ahora. En su desarrollo se muestra el ahora como un fenómeno temporal fundamental. Por ello, alcanzar la meta propuesta genera también como resultado la delineación

término "ahora", νῦν, como presente extenso equiparable al horizonte del día (222a20-23). El día aparece en los poemas homéricos como una unidad natural individual, "ein natürlich gegebenes Individuum. Er umgreift gemeinsam mancherlei in sich verbundenes Geschehen und faßt es zu einer Einheit zusammen" (H. Fränkel, art. cit., pp. 5-6).

36 H. Meyer interpreta el ahora de la tercera aporía (218a8 ss.) como "ausgedehnte Nun": "[...] ist es nicht leicht zu sehen, ob das ausgedehehnte Nun, welches anschaulich Vergangenes und Zükunftiges in diskreter Weise auseinanderhält [...]" (H. Meyer, op. cit., p. 159, igualmente pp. 173, 176). Esta interpretación fue mantenida en la Antigüedad por Damascio y Simplicio como muestra también H. Meyer.

de perspectivas relevantes para interpretar la definición del tiempo y especialmente el lugar que el alma ocupa en ella.

2.1. LA "LOCALIZACIÓN" DEL MOVIMIENTO Y LA ALTERIDAD DEL AHORA

Tradicionalmente se ha sostenido que el tratado del tiempo se pone en marcha con el estudio de la vinculación entre movimiento y tiempo evidenciada por la breve doxografía inicial. En efecto, tras la reseña doxográfica, se lee la fórmula usual que en los tratados aristotélicos da paso a la exposición propiamente dicha: "puesto que el tiempo parece sobre todo ser cierto movimiento y cambio, habría que investigar esto" (218b 9-10)[37]. El inicio de la investigación converge plenamente, además, con el programa investigativo sobre los factores del movimiento formulado al comienzo del Libro III de la *Física* (200b12-25), en cuyo despliegue se inscribe el tratado del tiempo.

Todos estos elementos se conjugan a perfección y parecen suministrar una explicación satisfactoria de la manera como se inicia el estudio del tiempo. La omisión de los planteamientos aporéticos que abren el tratado se da por obvia e irrelevante. Ciertamente, la omisión no ha suscitado interés entre los intérpretes. Sin embargo, en los primeros pasos de la exposición aristotélica se halla uno de los resultados positivos de la argumentación implícita en el recorrido de las aporías. Al final de la tercera aporía, Aristóteles señala contra la posibilidad de aceptar que el ahora "permanece siempre uno y el mismo", ἓν καὶ ταὐτὸν ἀεὶ διαμένει (218a10, 218a21-22), que, siendo el tiempo una realidad divisible y el ahora un límite, "es posible considerar un tiempo delimitado", καὶ χρόνον ἔστι λαβεῖν

37 Contra la interpretación de Simplicio, seguida por W. D. Ross, y V. Goldschmidt, entiendo con P. F. Conen y A. Vigo que esta afirmación no constituye una tercera tesis doxográfica sino el inicio de la exposición aristotélica. Con similar sentido se encuentran fórmulas paralelas en el tratado del lugar (211a7-10) y al comienzo de *Del alma* (403b24-25). De este último pasaje se ha ocupado minuciosamente G. Pitcht, *Aristoteles' "De anima"*, pp. 213-216.

πεπερασμένον (218a24-5). Ahora bien, puesto que ninguna realidad divisible y limitada posee un único límite, sea continua en las dimensiones que sea (218a 2-24), la posibilidad de considerar un lapso supone la de dos ahoras diferentes. El esclarecimiento de las implicaciones de esta afirmación, sin duda ambigua[38], se articula con la consideración del movimiento para dar los primeros pasos en el estudio del ahora y el tiempo en el tratado. El principio de localización del movimiento conforma la directriz bajo la que el movimiento se hace presente en estos análisis. La exposición aristotélica de la articulación entre la localización del movimiento y la alteridad de los ahoras no es lineal ni clara, lo que en buena medida provoca entre los intérpretes diversas tergiversaciones e incluso el descuido de la función que cumple la localización del movimiento en la orientación inicial del estudio aristotélico del ahora y el tiempo y, en definitiva, en la construcción de la propia definición de tiempo.

En el presente capítulo reconstruimos la estructura implícita en la argumentación, con la que Aristóteles lleva adelante esta tarea, y ponemos de manifiesto cómo desemboca en una ambigua conceptuación del ahora. Comenzamos mostrando (§ 1), cómo la primera aparición del principio de

[38] El significado de λαβεῖν en la proposición no es claro. No se ve si está referido a un acto cognoscitivo que no se precisa (*cf.* en el propio tratado la expresión αἴσθησιν λάβωμεν, 219a25), a una operación técnica, o bien posee el significado que al verbo λαμβάνω corresponde en el marco de la terminología específica de la argumentación dialéctica. Como ha indicado A. Szabó (*Les débuts des mathématiques grecques*, pp. 295-296), en este marco significa "asumir" y es término equivalente a otros que expresan el asentimiento del interlocutor a la petición del oponente de aceptar una determinada hipótesis como punto de inicio de la investigación llevada en común. En el Libro VI de la *Física* y, por cierto, en referencia a los argumentos de Zenón sobre el tiempo y el ahora, se utiliza el verbo λαμβάνω con este preciso sentido dialéctico y como sinónimo de διδομένος (239b30-33). En el pasaje que nos ocupa, λαβεῖν ha sido traducido generalmente como "considerar", "tomar", "tomar en consideración". Con tales traducciones se mantiene la ambigüedad de la proposición, pues no está claro si nos referimos a la posibilidad de pensar como no contradictorio el concepto un tiempo delimitado o bien a la posibilidad de tener acceso cognoscitivo a un tiempo delimitado, o bien a la de delimitar por medio de técnica un tiempo, o aceptar la hipótesis de un tiempo delimitado. Cada una de estas interpretaciones está ligada a un planteamiento específico del problema de la existencia del tiempo y, consiguientemente, a una específica comprensión de la articulación argumentativa existente entre las aporías.

localización del movimiento en el tratado está subordinada a la distinción entre movimiento y tiempo, y no permite atisbar en absoluto su relevancia para el posterior esclarecimiento del nexo entre movimiento y tiempo. Demostramos a continuación (§ 2), cómo la primera referencia explícita a este principio, orientada positivamente al estudio del tiempo, desemboca en la aplicación específica del principio al caso del movimiento local. Tal concreción ha cegado en los intérpretes la visión de que, ya en la prueba de la implicación entre movimiento y tiempo que le precede, la localización del movimiento se vincula a la alteridad del ahora y a la experiencia de la alteridad del ahora y del tiempo, sin que en estos análisis aparezca claramente definida la naturaleza del ahora. Por último (§ 3), mostramos que tras vincular la alteridad de los ahoras y la percepción del tiempo con la localización del movimiento, el tratado se concentra en la consideración de la alteridad de ahoras conexos a posiciones locales. Los ahoras se asimilan así plenamente a límites y el movimiento de traslación surge como el instrumento para la demarcación de lapsos.

§ 1

Es bien conocido el esquema de la argumentación que media entre la conclusión de la sección doxográfica, "puesto que el tiempo parece sobre todo ser cierto movimiento o cambio [...]" (218b9-10), y el comienzo, "puesto que lo que se mueve se mueve desde algo hacia algo" (219a10-11), de la argumentación que culmina (219b1-2) en la célebre definición del tiempo. Se trata, en primer lugar, de dilucidar la aparente identidad entre tiempo y movimiento: puesto que tiempo y movimiento exhiben propiedades no compartidas, la no identidad es manifiesta, ὅτι μὲν τοίνυν οὐκ ἔστιν κίνησις, φανερόν (218b18). Tras obtener esta conclusión, Aristóteles prueba que, si bien el tiempo no es movimiento, el tiempo no se da sin el movimiento, ὅτι μὲν οὖν οὔτε κίνησις οὔτ' ἄνευ κινήσεως ὁ χρόνος ἐστί, φανερόν (219a1-2) y se da conjuntamente con el movimiento (219a3 ss.). De esta última argumentación y de la prueba de la no identidad entre tiempo y movimiento se extrae la siguiente conclusión: "necesariamente [el tiempo] es algo del movimiento", ἀνάγκη τῆς κινήσεώς τι εἶναι αὐτόν

(219a9-10). El punto de partida de la siguiente sección de la investigación indaga "qué es del movimiento [el tiempo]", τί τῆς κινήσεώς ἐστιν. Su culminación es la definición de tiempo.

El desarrollo de la primera etapa del esquema reseñado contiene la primera utilización en el tratado de consideraciones aristotélicas sobre el movimiento. Éstas no cumplen una función tangencial para la argumentación. Por el contrario, la fundamentan y representan, en consecuencia, una de las estrategias iniciales para abordar el problema del tiempo, ya no mediante argumentos exotéricos, dialécticamente, sino desde un punto de vista físico, φυσικῶς. Por ello, se impone determinar con precisión en qué términos se hace presente el movimiento en estos pasajes. A partir de la reseña doxográfica inicial, Aristóteles se pregunta si el tiempo se identifica con el movimiento. Para resolver esta cuestión, examina si ambos fenómenos comparten las mismas propiedades. Mientras que el movimiento se manifiesta como un fenómeno múltiple y disperso, concretado siempre en el móvil del caso y donde acaece, el tiempo muestra unicidad y ubicuidad: "está del mismo modo en todas partes y al lado de[39] todas las cosas", ὁ δὲ χρόνος ὁμοίως καὶ πανταχοῦ καὶ παρὰ πᾶσιν (218b13). Por otra parte, se hace imposible atribuir al tiempo una propiedad atribuible al movimiento, la velocidad. Estos someros análisis autorizan a Aristóteles a concluir que el tiempo no se identifica con el movimiento y son propicios también para que establezca un importante principio que regirá su investigación de la vinculación entre movimiento y tiempo: no se diferenciará (*cf.* *Física* 224b35 ss.) entre movimiento, κίνησις, y cambio, μεταβολή; se emplearán ambas voces indistintamente (218b19-20).

Para nuestro objetivo resulta particularmente relevante el examen de la primera diferenciación reseñada. En ella el movimiento se considera por primera vez en el tratado y aparece ya bajo la perspectiva desde la que se

[39] Con esta expresión parece Aristóteles hacerse eco de una concepción que se documenta en la tragedia, según la cual el tiempo vive con el ser humano a su lado. Uno de los ejemplos más conocidos es el pasaje de *Agamenón* en el que Esquilo pone en boca de Clitemnestra la expresión τοῦ ξυνεύδοντος χρόνου (v. 894), (*cf.* Romilly, op. cit., pp. 43-45).

presentará en la fundamentación y esclarecimiento de la definición de tiempo. En polémica contra el tratamiento del movimiento en Platón, Aristóteles destacó que, así como no hay una instancia genérica común por encima de las categorías, tampoco hay *el* movimiento como una entidad aparte de los entes individuales. Todo movimiento o cambio constituye un movimiento localizado en un móvil determinado[40]. No deja de resultar paradójico, con relación al tratado como un todo, que la primera utilización que en él se hace de este principio de la teoría aristotélica del movimiento, al que nos referiremos en adelante con la expresión abreviada *localización del movimiento*, tenga por finalidad precisamente diferenciar movimiento y tiempo, al hacer ver que el movimiento es sólo en el móvil del caso y donde acaece, mientras que el tiempo es indiferentemente en todas partes y junto a todas las cosas. En lo que respecta a esta descripción representativa del movimiento en su confrontación con el tiempo, llama la atención que se incluya el término "sólo" en la formulación del principio de la teoría del movimiento del que hace uso, así como la yuxtaposición de afirmaciones pertenecientes a diferentes contextos de su estudio. Ambos elementos evidencian un uso descontextualizado de afirmaciones sobre el movimiento que no resulta irrelevante para la forma bajo la cual se expone el movimiento en su confrontación con el tiempo. Pues si bien aquellas afirmaciones son válidas, cuando se les otorga, en el pasaje que consideramos, la representación del fenómeno movimiento para su comparación con el fenómeno tiempo, abrogan para su beneficio un principio fundamental de la teoría física de Aristóteles: la coextensividad de movimiento y *physis*. Ciertamente, el movimiento de cada cosa es en el móvil y allí donde acaece, pero el movimiento no es un fenómeno que cae aquí y allá y se esparce en algunos entes naturales. El movimiento y su

[40] En las observaciones preliminares a la definición del movimiento, expuestas en el Libro III de la *Física*, llama la atención Aristóteles sobre estos planteamientos: "No hay movimiento al margen de las cosas. Lo que cambia, en efecto, cambia siempre o según la sustancia o según la cantidad o según la cualidad o según el lugar. Y, como decimos, no es posible hallar una instancia común por encima de éstas" (*Física* 200b32-35).

privación, o caso límite representado por el reposo, constituye, por el contrario, el ser de los entes físicos. Estar en movimiento o reposo representa el factum universal de la naturaleza[41].

Pero, en verdad, la absolutización del tiempo –entendida esta palabra en el sentido etimológico de desligamiento, separación– presente en este pasaje inicial, no sólo carece de continuidad en el tratado sino que, como veremos, es sometida a crítica. Además, el propio tratado corrige de alguna manera este planteamiento en su capítulo final. Aristóteles señala allí que es digno de examinar por qué el tiempo parece estar en todo, tanto en la tierra y en el mar como en el cielo (223a17-18). La respuesta que ofrece mediante una larga interrogación retórica es justamente la consideración ausente, eludida, en la confrontación entre movimiento y tiempo contenida en el texto, que ya analizamos, del comienzo del tratado. En efecto, la razón de que el tiempo parezca –δοκεῖ se afirma ahora cautamente, al final del tratado, en contraposición al estilo asertivo de las afirmaciones iniciales (218b13)– estar en todas partes es la universalidad del movimiento de lo sensible, del cual el tiempo es cierto πάθος o ἕξις. El tiempo parece estar en todas partes porque todo, tanto la tierra como el mar y el cielo son movi*bles*, ταῦτα δὲ κινητὰ πάντα (223a19). El adjetivo movi*ble* precisa la razón de aquel parecer: su fundamento es la universalidad del estar, ἡ κίνησις κατ' ἐνέργειαν, y poder estar, κατὰ δύναμιν, en movimiento. Por eso, tras afirmar la universalidad de la movilidad en la naturaleza, señala Aristóteles al final de la interrogación retórica: ὁ δὲ χρόνος καὶ ἡ κίνησις ἅμα κατά τε δύναμιν καὶ κατ' ἐνέργειαν; (223a20-21). En este mismo

[41] M. Heidegger distinguió entre movimiento en sentido estricto como opuesto a reposo y *Bewegheit*, es decir, movilidad, como término integrador de movimiento y reposo: "Bewegheit meint das Wesen, aus dem sich Bewegung und Ruhe bestimmen" (M. Heidegger, "Vom Wesen und Begriff der Phýsis. Aristóteles, Physik B 1", p. 284). Animales y plantas se mueven o reposan, por cuanto su ser radica en *Bewegheit* (Ibídem, pp. 247-248). Aristóteles distinguió entre inmovilidad, ἀκινησία, en sentido estricto, y reposo, ἠρεμία. La inmovilidad, ἀκινησία, es contradictoria del movimiento, el reposo es contrario del movimiento. Aquella es la negación del movimiento, el reposo es la privación del movimiento. Movimiento y reposo son las especies extremas de un mismo género que sería la movilidad. En la definición aristotélica de la naturaleza como principio de movimiento y reposo (*Física* 192b21), la mención al reposo ha de ser interpretada desde las directrices señaladas.

capítulo, unas líneas más adelante, introduce Aristóteles una afirmación que sin duda hubiera tenido pleno sentido al comienzo del tratado para una justa contrastación entre tiempo y movimiento. Allí se señalaba que el movimiento es sólo en el móvil y donde acaece, mientras que el tiempo está del mismo modo en todas partes y al lado de todas las cosas (218b 10-13). Al final del tratado pone de relieve Aristóteles la insuficiencia de aquella contrastación entre tiempo y movimiento. Ciertamente, el movimiento es sólo en el móvil y donde acaece; sin embargo, la localización del movimiento en absoluto supone que sólo haya movimiento en el móvil considerado: "pero es posible que ahora se hayan movido también otras cosas", ἀλλ' ἔστι νῦν κεκινῆσθαι καὶ ἄλλα (223b1).

En el tratado, la primera referencia a la localización del movimiento no deja atisbar la relevancia de este principio de la teoría aristotélica del movimiento en el esclarecimiento del ser del tiempo. Por el contrario, al fijarlo abstractamente en la diferenciación entre movimiento y tiempo parece presentarlo más bien como una vía infructuosa a este fin.

§ 2

Ni la consideración del movimiento como factum universal de la naturaleza ni su análisis riguroso desarrollado en el Libro III de la *Física* son factores presentes en los momentos iniciales del análisis de la vinculación entre movimiento y tiempo en el tratado. Tampoco lo es, como acabamos de ver, la localización del movimiento. Explícitamente, la localización del movimiento aparece con una función positiva para el estudio del tiempo al inicio de la argumentación que prepara la definición del tiempo: "[...] puesto que lo que se mueve se mueve desde algo hacia algo y toda dimensión es continua", [...] ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον κινεῖται ἔκ τινος εἴς τι καὶ πᾶν μέγεθος συνεχές [...] (219a10-11).

La afirmación se introduce de forma abrupta y parece romper la continuidad de la exposición. Nada indica en el texto que se haya de suspender la indistinción metodológica entre movimiento, κίνησις, y cambio, μεταβολή, advertida por Aristóteles (218b19-20). Además, la

terminología incluida es indistintamente empleada por él para referirse a *cualquier* movimiento o cambio. Sin embargo, tradicionalmente se ha interpretado que con dicha formulación Aristóteles alude sólo al movimiento local. Las expresiones "desde algo", ἔκ τινος, y "hacia algo", εἴς τι, se asimilan a posiciones locales y μέγεθος a "extensión"[42]. En verdad, la proposición que nos ocupa sirve de premisa para una secuencia argumentativa en cuya conclusión los términos ἔκ τινος y εἴς τι se identifican con posiciones locales y μέγεθος con extensión. Bajo tal perspectiva, se considera la relación entre la localización del movimiento y el tiempo al final de la secuencia argumentativa iniciada con la proposición citada arriba (219a14-19). No nos interesa ahora el estudio de esta argumentación que nos ocupará más adelante. Más bien interesa destacar el efecto producido en los intérpretes por la aplicación concreta, que acabamos de señalar, del principio de localización del movimiento al caso específico del movimiento local.

Como la mención explícita de la localización del movimiento, orientada positivamente al esclarecimiento del nexo entre movimiento y tiempo, parece restringirse a la consideración del movimiento local, se ha pasado por alto que en la etapa argumentativa anterior a la que nos ocupa, en donde se hace ver que no se da tiempo sin movimiento, la vinculación entre movimiento y tiempo ya es estudiada a partir de la localización del movimiento respetando la indistinción entre cambio y movimiento. Esta etapa argumentativa contiene una primera conceptuación, ciertamente elemental y general, de la vinculación entre movimiento, ahora y tiempo. A la conceptuación general sucede en el tratado la que Aristóteles desarrolla fijando la atención en el movimiento de traslación, φορά. Vamos a describir esta conceptuación general para poner de relieve cómo aparece en ella el ahora. En el próximo parágrafo la comparamos con la comprensión del ahora, expuesta a partir de la consideración del movimiento de traslación.

[42] En *De la sensación y lo sensible* la localización del movimiento se vincula al tiempo, sin referencia alguna a la dimensión, μέγεθος: "lo que se mueve se mueve, en efecto, desde algo hacia algo, de modo que necesariamente hay un tiempo en el que se mueve de uno al otro", τὸ γὰρ κινούμενον κινεῖται ποθέν ποι, ὥστ' ἀνάγκη εἶναί τινα καὶ χρόνον ἐν ᾧ κινεῖται ἐκ θατέρου πρὸς θάτερον (446a29-30).

Tras haber mostrado que el tiempo no es movimiento, trata Aristóteles de probar que no se da sin movimiento. A diferencia del paso que le precede, el argumento no se centra en confrontar propiedades del tiempo y el movimiento. La argumentación toma en cuenta la experiencia de estos dos fenómenos con el objeto de evidenciar que la percepción del movimiento es condición necesaria y suficiente de la percepción del tiempo. Este giro de la argumentación no deja de sorprender. En el capítulo próximo estudiamos el fundamento de esta prueba y analizamos en detalle su descripción de la experiencia del tiempo. Ahora nos interesa considerar no la experiencia del tiempo descrita, sino cómo se presenta y qué función cumple la localización del movimiento en la prueba y qué bosquejo del tiempo fundamenta. Pues es en estos análisis donde, por primera vez y respetando además la indistinción entre cambio y movimiento, la localización del movimiento se orienta ya a la clarificación del vínculo entre movimiento y tiempo y, además, introduce en el tratado la consideración de la alteridad de los ahoras.

En el párrafo anterior al que nos ocupa, Aristóteles ha señalado que el movimiento no se da sino en el móvil del caso y en donde éste acaece. No se da el movimiento en general, no se da el movimiento al margen de las cosas, siempre se dan movimientos localizados. Con el expresivo lenguaje de la *Ética a Nicómaco,* condensa Aristóteles en una fórmula las diferentes apelaciones de la estructura –"diese merkwürdige Struktur des ék tinos eís ti", destacaba Heidegger[43]– que traduce la localización de un movimiento: "el 'de dónde a dónde' da el eidos", τὸ πόθεν ποῖ εἰδοποιόν (1174b4-5). Esta estructura es lo que diferencia a los movimientos entre sí y, por ello mismo, contiene lo que todos los movimientos –recordemos que con el término movimiento nos referimos indistintamente a movimiento o cambio– comparten: la presencia de un movimiento exhibe dimensión, μέγεθος, y orden de anterioridad y posterioridad[44].

[43] M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 363.

[44] Al comienzo del Libro VI de la *Física,* emplea Aristóteles la expresión "estando presente el movimiento", παρούσης κινήσεως (231b25-26, 232a2, 16). El orden de anterioridad y posterioridad que constituye la estructura "desde [...] hacia [...]" lo

En la prueba de la implicación entre movimiento y tiempo, la localización del movimiento se hace presente bajo dos aspectos. Por un lado, la estructura "desde [...] hacia [...]" y la dimensión, μέγεθος, del movimiento fundamentan la alteridad del ahora y de lo intermedio, τὸ μεταξύ, sin lo cual no es posible tal alteridad[45]. Por otro lado, la localización del movimiento se manifiesta como estructura formadora del percibir el movimiento y la alteridad del ahora. Puesto que no se da el movimiento, sino movimientos localizados en móviles determinados, todo percibir movimiento ha de versar sobre un movimiento de un móvil. Por ello, el percibir movimiento se rige y está conformado por la estructura que dota de localización a todo movimiento. *A una* con la percepción de un movimiento surge la percepción conjunta de tiempo. La pregunta es ¿cómo en la percepción conjunta que analizamos se hace efectivo el tiempo a partir de la estructura suministrada por un movimiento?

El tratado, en la prueba que nos ocupa, esboza la respuesta de acuerdo a la indistinción entre cambio y movimiento, a partir de la consideración de

evidencia para Aristóteles el propio término μεταβολή: ἐπεὶ δὲ πᾶσα μεταβολή ἐστιν ἔκ τινος εἴς τι (δηλοῖ δὲ καὶ τοὔνομα· μετ' ἄλλο γάρ τι καὶ τὸ μὲν πρότερον δηλοῖ, τὸ δ' ὕστερον) [...] (*Física* 224b35-225a2). La dimensión inherente a todo movimiento –dimensión, μέγεθος, no significa exclusivamente "extensión espacial"– se pone de manifiesto reiteradamente en los textos aristotélicos desde múltiples perspectivas. Entre éstas destacan: imposibilidad del movimiento en el ahora inextenso, imposibilidad de predicar simultáneamente el presente y el perfecto del mismo verbo en referencia a un movimiento, imposibilidad del primer ahora de un movimiento.

45 Esta tesis constituye el fundamento de la prueba de la implicación entre movimiento y tiempo. El pasaje, sin embargo, no la tematiza y se extiende más bien en la exposición de la implicación entre el percibir tiempo y percibir movimiento, implicación que, si bien tiene en la alteridad del ahora su fundamento, parece ser lo mejor conocido para nosotros. La tesis es tematizada dentro del tratado del tiempo, como veremos en los próximos capítulos, en el estudio de la implicación, ἀκολουθεῖν, entre ente en movimiento y ahora. En el Libro III de la *Física,* la implicación entre movimiento y tiempo se expresa a partir de los conceptos de *dynamis* y *energeia* mediante los que se define el movimiento. El lapso de un movimiento es el cuando determinado, ni antes ni después, por el estar en obra de la potencia en cuanto tal, συμβαίνει τότε κινεῖσθαι ὅταν ἡ ἐντελέχεια ᾖ αὐτή, καὶ οὔτε πρότερον οὔτε ὕστερον (*Física* 201b6-7). Antes y después la potencia está en reposo, que es otro modo de estar la dynamis en el tiempo (*cf.* A. Rosales, "Dynamis y energeia", pp. 93-94, 104 ss.).

la percepción de cualquier movimiento o cambio (218b21-219a10). Al percibir cualquier movimiento o cambio, el percibir conjunto de un tiempo se hace efectivo al convertir el orden de anterioridad y posterioridad concretado por la estructura "desde [...] hacia [...]" que define e individualiza al movimiento o cambio del caso, en distinción de al menos dos ahoras, el uno anterior, el otro posterior, y al convertir, a la vez, la dimensión (μέγεθος, τὸ μεταξύ) del movimiento en lapso entre tales ahoras. A esta descripción elemental de la percepción de tiempo sucede, como hemos indicado, otra descripción más específica, la inspirada por el análisis del percibir traslación y tiempo. Su repercusión en el desarrollo del tratado es muchísimo mayor, pues en ella parece basarse la elaboración de la definición aristotélica de tiempo, como número del movimiento según lo anterior y posterior. Sin embargo, al final del tratado, Aristóteles introduce una afirmación que bastaría por sí sola para mostrar la pertinencia del examen de la descripción general del percibir tiempo. Aristóteles señala: "[el tiempo] es número del movimiento continuo sin más especificaciones, y no de uno en particular", κινήσεώς ἐστιν ἁπλῶς ἀριθμὸς συνεχοῦς, ἀλλ' οὐ τινός (223a33-223b1).

La descripción básica de la percepción de tiempo contiene diversos elementos que vale la pena destacar para hacer más provechosa la comparación entre la comprensión del ahora que encierra, con la implicada en la descripción del percibir tiempo y movimiento local.

Percibir tiempo implica distinguir ahoras, pero la distinción de ahoras no está vinculada al percibir un movimiento en especial. Puede tratarse de cualquier movimiento o cambio, por ejemplo, un movimiento en el alma (219a5-6), el cambio en nuestra διάνοια (218b21-23) o cualquier movimiento exterior al alma. Aristóteles se rige por la ya advertida indistinción entre movimiento y cambio. En todos los casos, la localización del movimiento se traduce en la percepción de tiempo en una doble distinción conjunta: la distinción de un ahora anterior y de un ahora posterior y la distinción entre ambos ahoras y lo intermedio, τὸ μεταξύ, a éstos. Así como no se da movimiento sino bajo la localización de un movimiento de un móvil concretada en la dimensión, μέγεθος, y la anterioridad y

posterioridad específicas de los términos del movimiento del caso, del mismo modo el tiempo sólo es percibido si se da la distinción de un ahora anterior y un ahora posterior y de lo intermedio.

Por cuanto se trata de un percibir, Aristóteles comprende como referente de tal percibir el movimiento o cambio de un móvil *en acto*. Esto significa a su vez que cuando Aristóteles se refiere al percibir el movimiento como a un distinguir, ὁρίσωμεν (218b30, 32) el movimiento, se está refiriendo a un percibir y distinguir un movimiento en acto. Dicho de otra forma, Aristóteles no establece como condición necesaria del percibir tiempo la percepción de un movimiento completo, es decir, de un movimiento delimitado por lindes marcados por reposos que fundamentarían la demarcación y, en definitiva, la percepción de tiempo. Lo mismo cabe decir respecto a la determinación de un lapso de reposo; podemos percibir lapsos de reposo sin que el reposo de un móvil haya de presentársenos completo, es decir, delimitado por linderos de movimiento, a partir de cuya demarcación podríamos entonces percibir un lapso de reposo.

La reiteración del verbo ὁρίζω, en voz activa y primera persona del plural, confirma la validez de esta interpretación, pero puede dar lugar también a una falsa impresión e inclinarnos a una interpretación completamente opuesta a la que acabamos de desestimar. Pudiera interpretarse, en efecto, que distinguir la percepción de un movimiento consiste en algo así como dotar de determinación a algo que carece de ella y que únicamente en este otorgamiento la adquiere. Así se pudiera entender, por ejemplo, que tal percibir equivaldría a demarcar o delimitar y la determinación indicada consistiría en poner límites en un continuo, operación a la que se asimilaría la percepción de tiempo. Contra esta tesis ha de recordarse una vez más que el movimiento no se da y, por consiguiente, no puede ser percibido sino bajo la forma de un movimiento localizado en un móvil. Como cualquier trecho de un movimiento o cambio es tal movimiento, también la demarcación de secciones en él tiene fundamento en la estructura "desde [...] hacia [...]" implicada en la localización de todo movimiento. Es esta localización la que hace posible nuestro percibir y delimitar trechos de movimiento y lapsos. Nuestra demarcación de secciones

de movimiento ni crea ni se identifica con la localización del movimiento; por el contrario, parece presuponerla, porque presupone la percepción del movimiento a delimitar.

§ 3

Los análisis precedentes permiten alcanzar el primer objetivo al que estaban subordinados: poner de relieve cómo se articula la localización del movimiento, el ahora y el tiempo, en la descripción básica del percibir tiempo. No es difícil, por otra parte, completar la tarea arriba propuesta, es decir, poner también de relieve el bosquejo del tiempo contenido en esos análisis del percibir. Reconocer cuál de los múltiples ángulos bajo los que el tiempo se considera en la aporética inicial halla eco en estos textos no ofrece dificultades. No es la composición de todo tiempo por pasado y futuro, ni la divisibilidad del tiempo en partes pasadas y futuras, ni la implicación entre esta divisibilidad y el ahora presente, límite inextenso y manifiesto, sino la consideración del tiempo que se opone a la tesis de la permanencia de un mismo ahora con la que termina la tercera aporía y concluye también la sección aporética. Como vimos en el capítulo anterior, la divisibilidad y continuidad del tiempo se enfoca allí como posibilidad de considerar un tiempo delimitado, καὶ χρόνον ἔστι λαβεῖν πεπερασμένον (218a 24-25). Mediante un solo límite es imposible delimitar una parte en un continuo. El mínimo requerido para ello –es imposible la contigüidad entre límites indivisibles– son dos límites. Así es, en efecto, a diferencia de planos y sólidos, en el caso de una línea y un tiempo. Con un solo ahora resulta imposible demarcar un lapso. La demarcación de lapsos se lleva a cabo mediante dos ahoras diferentes. En la primera parte de la tercera aporía ha mostrado Aristóteles que la única diferencia entre los ahoras es la sustentada en la anterioridad y la posterioridad. Para delimitar un lapso se requiere un ahora anterior y un ahora posterior.

En la experiencia del tiempo incluida en la prueba de la implicación entre movimiento y tiempo, el tiempo se presenta en términos próximos a como se le considera en el pasaje de la tercera aporía que acabamos de citar. El percibir tiempo expuesto en la prueba parece representar la concreción

de la posibilidad esgrimida en la argumentación final de esta aporía: "y es posible considerar un tiempo delimitado", καὶ χρόνον ἔστι λαβεῖν πεπερασμένον (218a24-25). Al comienzo del capítulo, señalamos, no obstante, la ambigüedad que encierra esta proposición por causa del significado del infinitivo λαβεῖν. Ciertamente, concebir la percepción de movimiento y tiempo como un distinguir, implica, como hemos visto, la consideración de ahoras diferentes. En este sentido, tal conceptuación converge con la tesis citada de la tercera aporía, la cual se orientaba, precisamente, a evidenciar dentro de la argumentación de la aporía, ahoras diferentes. En este caso, los ahoras aparecían como dos ahoras diferentes por ser límites de un lapso (218b22-23).

Al estudiar el percibir tiempo, observamos que tal percibir supone necesariamente la distinción conjunta entre dos ahoras y entre ambos y lo intermedio, τὸ μεταξύ (218b27-29). No obstante, cuando analizamos el sentido que el verbo ὁρίζω posee en la descripción general del percibir movimiento y tiempo, encontramos que este verbo no es un sinónimo perfecto de delimitar o demarcar, lo cual significa que en la distinción de ahoras que implica el percibir tiempo, la alteridad de los ahoras no aparece plenamente identificada, como en la tercera aporía, con su conceptuación como límites indivisibles. Sin embargo, en los pasajes señalados no se nos dice cómo ha de ser comprendida la naturaleza del ahora. Lo que se nos muestra es que la alteridad de ahoras se fundamenta en la localización del movimiento. Como la alteridad de ahoras es remitida al percibir movimiento *en general,* la alteridad de ahoras parece vincularse al percibir determinaciones distintas (distintas presencias de *eidê*) en el mismo móvil y trechos, τὸ μεταξύ, del respectivo movimiento entre tales determinaciones. Al percibir la misma piedra como caliente y fría, al percibir la misma hoja al sol como verde y amarilla, o a Coriscos en el Liceo y en el ágora, o al percibirnos a nosotros mismos pensando en A y pensando en B, distinguimos ahoras y lo intermedio, τὸ μεταξύ, a ellos, es decir, trechos del respectivo movimiento de enfriamiento, decoloración, desplazamiento, o cambio psíquico, como tiempo. El bosquejo del tiempo resultante de estos análisis encierra, en consecuencia, cierta oscuridad y ambigüedad en el tratamiento del ahora.

Junto a la descripción del percibir *en general* movimiento y tiempo, está presente en los comienzos del tratado del tiempo la consideración específica del percibir *traslación* y tiempo (219a12 ss.). Textualmente ambas perspectivas son innegables[46]. Pero la exposición del tratado parece desarrollarse relegando la primera y centrándose en el estudio de la vinculación entre tiempo, ahora y traslación[47]. De hecho, como ya lo señalamos, la primera

[46] Esta doble perspectiva de análisis presente en los momentos iniciales del tratado aristotélico ha sido desatendida en la tradición para privilegiar el caso representado por la coimplicación entre percepción del movimiento local y percepción del tiempo. La relevancia de la orientación "métrica" en la consideración del tiempo parece, en verdad, implicar en el propio tratado la preponderancia de la presencia del movimiento local. En la interpretación tradicional, la insistencia exagerada en esta preponderancia alienta una doble reducción. Por un lado, la dimensión, μέγεθος, del movimiento, mencionada en el tratado (219a10-12), se reduce a extensión, trecho espacial; por otro lado, el orden de anterioridad y posterioridad del movimiento se reduce a una propiedad "otorgada" por el lugar al movimiento. Sin embargo, como hemos visto, dimensión, μέγεθος, y anterioridad y posterioridad son atribuciones del movimiento y el cambio *en general,* fundadas en la estructura "desde [...] hacia [...]" en la que se cifra la localización del movimiento de un móvil: el movimiento no puede darse sino bajo tal localización. Y bajo ella se da también el movimiento local.

[47] La explicación del sentido de este deslinde ha representado un problema para los intérpretes. Ni siquiera hay consenso respecto al punto en el que se produce en el texto del tratado tal deslinde. Para unos, la introducción del término μέγεθος en 219a11 iniciaría el giro del tratado hacia la focalización del movimiento local. Para otros, ésta se iniciaría en 219a14-15 con la afirmación "lo anterior y posterior se da primeramente en el lugar". Esta última primacía, al igual que la del movimiento local, responde para algunos intérpretes al orden de nuestro conocimiento y por ello, con vista a la claridad expositiva, se concentra el tratado en estos fenómenos. Para otros, la concentración del tratado en el movimiento local tiene su fundamento en la primacía real que le corresponde a éste entre las diversas clases de movimiento. Sin entrar a discutir ahora estas posiciones (*cf.* E. Berti, "La suprématie du mouvement local selon Aristote", quien concluye que la metafísica aristotélica no implica esta supremacía, derivándose su presencia en el plano cosmológico de Platón y de la ciencia de la época, p. 149), parece innegable que la concentración del tratado en la vinculación entre el movimiento local y el tiempo proporciona una excelente constelación de elementos orientados a la métrica del tiempo. El último capítulo del tratado parece reconocer esta finalidad a la primacía del movimiento local al señalar que, si bien la traslación circular uniforme es medida del tiempo en el más alto grado, el tiempo, no obstante, es número de cualquiera de los movimientos y, aparte de aquella función de medida, no ha de establecerse una vinculación especial entre el movimiento del cielo y el tiempo. Sin embargo, el problema considerado tiene más vertientes. Por un lado, cabe preguntarse si la primacía del movimiento local para la medición del tiempo responde a la imposibilidad real de una métrica temporal

referencia explícita al principio de localización del movimiento, orientada positivamente al examen del nexo entre movimiento y tiempo, desemboca en el examen del nexo entre movimiento local y tiempo. Por eso, incluso las consideraciones que se atienen en el tratado a la primera directriz señalada se interpretan desde la segunda. Una consecuencia de ello es que el tratado deja fuera de la argumentación, que prepara la definición de tiempo, el análisis de la vinculación entre cambio sustancial y tiempo, al igual que la vinculación entre el tiempo y la dimensión, μέγεθος, de los movimientos constituidos por la alteración y el acrecentamiento.

La concreción de la localización del movimiento en el caso específico representado por el movimiento local trae consigo un planteamiento acerca del ahora que no se halla en la descripción *general* del percibir movimiento y tiempo contenida en la prueba de la implicación entre movimiento y tiempo. Al percibir movimiento local, no sólo distinguimos ahoras y lo intermedio, τὸ μεταξύ, sino que esta doble distinción se efectúa *a una* con la doble distinción entre posiciones-puntos en la extensión y trechos de la extensión entre tales puntos. Ciertamente, la distinción entre ahoras conexos a posiciones locales no es una condición necesaria del percibir tiempo; sí lo es, por el contrario, la distinción de ahoras. Pero hay una diferencia manifiesta: si bien al percibir cualquier movimiento –incluso al percibir el cambio menos "objetivo", el cambio psíquico– distinguimos ahoras y percibimos tiempo, ocurre que no delimitamos un lapso, ni tampoco el ahora cumple su función de límite, con la misma efectividad a partir de la mera distinción de ahoras que a partir de la distinción de ahoras conexos a posiciones locales. El movimiento local parece, en consecuencia, permitir la concreción de la posibilidad esgrimida en la tercera aporía para probar la alteridad de los ahoras en tanto límites indivisibles: la posibilidad de considerar un tiempo delimitado prueba la alteridad de los ahoras-límites.

independiente de la métrica de la extensión. Por otro lado, ha de tenerse en cuenta que el movimiento local constituye algo así como el menos movimiento de los movimientos: ἥκιστα τῆς οὐσίας ἐξίσταται τὸ κινούμενον τῶν κινήσεων ἐν τῷ φέρεσθαι· κατὰ μόνην γὰρ οὐδὲν μεταβάλλει τοῦ εἶναι (261a20-22).

Distinguir ahoras al percibir *cualquier* movimiento es condición necesaria y suficiente del percibir tiempo; sin embargo la específica distinción de ahoras que hace posible el movimiento local constituye *el* instrumento para delimitar lapsos. Estas proposiciones parecen incluir conceptuaciones del ahora que no se corresponden plenamente. Cierta ambigüedad respecto al estatus del ahora parece contener también el bosquejo del tiempo que Aristóteles explícitamente reconoce como piedra angular de su investigación: "pues lo determinado por el ahora parece ser tiempo; y demos esto por fundamento", τὸ γὰρ ὁριζόμενον τῷ νῦν[48] χρόνος εἶναι δοκεῖ· καὶ ὑποκείσθω[49] (219a29-30). Tras este bosquejo del fenómeno, sin transición preparatoria alguna, surge la célebre definición aristotélica del tiempo: "número del movimiento según lo anterior y posterior". A través de su interpretación hemos de tratar de aclarar las ambigüedades señaladas.

48 τῷ νῦν. V. Goldschmidt (op. cit., p. 30) ha llamado la atención sobre la relevancia del singular. Estilísticamente contribuye a dotar al enunciado de un tono lapidario. Pero el singular parece servir también para incluir una conceptuación del tiempo basada en un ahora, posibilidad que, como experiencia del tiempo pareciera contemplarse en el tratado, según algunos intérpretes, unas pocas líneas más adelante (219a30-33). En el próximo capítulo, al estudiar el percibir el tiempo, consideraremos el pasaje en cuestión y sus diferentes interpretaciones. Para W. D. Ross, Aristóteles en la proposición se refiere a dos ahoras: "that which is bounded by a now at each end" (Aristóteles, *Physics*, ed. with intr. and com. by W. D. Ross, op. cit., p. 598).

49 Contra la interpretación de Filopón y Tomás de Aquino, P. F. Conen ha recalcado que ὑποκείσθω no tiene aquí el sentido de un suponer que más adelante será evaluado. Más bien esta "predefinición" del tiempo ha de entenderse como la afirmación paralela sobre el movimiento que, en referencia al estudio de la naturaleza en general, encontramos al comienzo de la *Física* (185a13). Con este sentido de ὑποκείσθω converge también el significado de δοκεῖ. *Cf.* S. Eberle (*Wahrnehmung und Bewegung bei Aristoteles. Grundlegung einer Untersuchung der Zeitstruktur kognitiver Prozesse*, p. 62): "Wie in vielen vergleichbaren Fällen, wo Aristoteles sagt, dass ein Sachverhalt zu bestehen scheint [dokei], meint er gerade nicht, das es sich nur um einen scheinbare bestehenden Sacherverhalt handelt. Vielmehr bringt er auf diese Weise zum Ausdruck, daß der betreffende Sachverhalt von sich her einleuchtet und nicht weiter in Zweifel gezogen zu werden braucht".

2.2. EL AHORA Y LA DEFINICIÓN DE TIEMPO

En la predefinición del tiempo[50], la utilización del singular en el dativo τῷ νῦν, "por el ahora" (219a29), pareciera tener por finalidad, según algunos intérpretes, el abarcamiento de dos maneras de experimentar y conceptuar el tiempo a partir del ahora. También el sentido atribuible al dativo se mueve entre dos posibilidades. Podemos interpretarlo como dativo instrumental y así el o los ahoras aparecerían en la predefinición como el instrumento mediante el cual delimitamos un tiempo. Los ahoras serían resultado de una acción demarcadora del hombre en el continuo temporal y la forma ὁριζόμενον bajo la que aparece el verbo ὁρίζω en la "predefinición" no implicaría modificación semántica alguna respecto al uso de este verbo en voz activa y primera persona del plural en los análisis previos a esta predefinición. Pero hay otra posibilidad: entender que el dativo τῷ νῦν no posee (o no posee exclusivamente) este sentido operativo, instrumental, sino que se refiere al ahora como a una instancia definidora del tiempo en tanto fundamento del ser mismo del tiempo. La presencia en la predefinición del tiempo del verbo ὁρίζω en la forma ὁριζόμενον apoyaría esta interpretación.

Estas posibilidades no son meras hipótesis sugeridas por el análisis semántico. Ya en la aporética se muestra el ahora bajo dos perspectivas análogas. En efecto, el ahora irrumpe en la introducción aporética del tratado como límite natural y manifiesto entre pasado y futuro[51]. Sin embargo, la aporética concluye con un enfoque del ahora más bien "operativo", de acuerdo al cual los ahoras aparecen como instrumentos de demarcación de lapsos temporales[52], lo cual no implica que pierdan su condición de límites entre pasado y futuro.

50 "pues lo determinado por el ahora parece ser tiempo; y demos esto por fundamento", τὸ γὰρ ὁριζόμενον τῷ νῦν χρόνος εἶναι δοκεῖ· καὶ ὑποκείσθω (219a29-30).

51 "además el ahora, que muestra limitar lo pasado y lo por venir [...]", ἔτι δὲ τὸ νῦν, ὃ φαίνεται διορίζειν τὸ παρελθὸν καὶ τὸ μέλλον [...] (218a 8-9).

52 "pues nada divisible limitado tiene un único límite, [...] pero el ahora es un límite y es posible considerar un tiempo limitado", οὐδενὸς γὰρ διαιρετοῦ πεπερασμένου ἓν πέρας ἔστιν, [...] τὸ δὲ νῦν πέρας ἐστίν, καὶ χρόνον ἔστι λαβεῖν πεπερασμένον (218a22-24).

En el presente capítulo mostraremos cómo la teoría aristotélica del ahora integra dos directrices de interpretación del fenómeno. Por un lado, la consideración del ahora se efectúa a partir de la demarcación de lapsos y la medición del tiempo. Por otro lado, se ve como un fenómeno que ha de pensarse a partir de la "plural unidad" inherente a *todo* móvil. En la primera perspectiva son considerados los ahoras-límites, fundamentalmente los ahoras-límites *conexos a* posiciones locales. En la segunda, es considerado el ahora "a modo de unidad del número". El ahora-unidad es visto por Aristóteles como el fundamento del ahora-límite. Exponemos ambas perspectivas a través del estudio de los argumentos mediante los que el tratado fundamenta y esclarece la célebre definición del tiempo.

Mostramos primero (§ 1), que la interpretación del término número, presente en ésta, como pluralidad de unidades de medidas no absolutas, alega a su favor los pasajes del tratado en los que la reciprocidad de mensurabilidad entre extensión, movimiento y tiempo se fundamenta en que cada una de estas instancias "sigue", ἀκολουθεῖ, a la que le precede por ser cantidad, continuo y divisible. La reiterada presencia en el tratado de la implicación y la analogía entre dichas instancias parece reafirmar esta perspectiva. Seguidamente (§ 2), hacemos ver que en los textos en los que Aristóteles se refiere a la reciprocidad de mensurabilidad entre extensión, movimiento y tiempo, a cada una de estas instancias se le califica de medida, pero sólo el tiempo es calificado como número y, por cierto, como número del movimiento. Esto sugiere la pregunta de si en el tratado la vinculación entre número y tiempo se hace presente a partir de una directriz distinta a la proporcionada por la recíproca mensurabilidad de extensión, movimiento y tiempo. Tal perspectiva está efectivamente presente en el tratado a través del examen de la analogía e implicación entre la "plural unidad" constituida por todo móvil y el ahora calificado "a modo de unidad de número". En los parágrafos siguientes aclaramos esta conceptuación del ahora. Para ello destacamos primero (§ 3), cómo incluso la posición más extrema entre quienes identifican número y medida en la definición aristotélica de tiempo, la denominada interpretación "operativa" del tiempo, reconoce de alguna manera que número, en la definición, significa también pluralidad de ahoras indivisibles, viendo en el ahora una unidad que es principio de las unidades

de medida y su número. Finalmente (§ 4), exponemos los argumentos que permiten a Aristóteles conceptuar el ahora a modo de unidad del número y hacemos ver cómo el ahora-unidad constituye el fundamento del ahora-límite.

§ 1

En relación a los análisis que la preceden, se destaca en la definición del tiempo –"número del movimiento según lo anterior y posterior"– la presencia del término "número". La interpretación del sentido atribuible a este concepto ha representado uno de los puntos más debatidos del tratado. Uno de los aspectos centrales de la discusión es si el concepto de "número", ἀριθμός, equivale en la definición al de "medida", μέτρον. Ya en la Antigüedad parece haber existido una *disputatio doctorum* al respecto[53]. A primera vista pareciera ser ésta una controversia meramente técnica sin mayores consecuencias interpretativas. Una prueba de lo contrario es que la decisión de la controversia pone en juego, como se verá, directrices globales de interpretación del tratado, por lo cual también entra en juego la comprensión de la teoría aristotélica del ahora. Hacia esta última vertiente de la controversia vamos a orientar el análisis.

En el tratado se afirma en dos ocasiones que el tiempo es medida del movimiento, μέτρον κινήσεως (220b32, 221b26). Pero ni siquiera sería necesaria la reseña de estos pasajes, a modo de indicio de la pertinencia de la pregunta sobre la equivalencia entre "número" y "medida" en la definición aristotélica. Bastaría para ello con recorrer los primeros capítulos del Libro X de la *Metafísica*. Aristóteles expone en estos textos su teoría del uno con una manifiesta intención antiplatónica. A tal fin inicia su exposición recusando la interpretación del uno como sustancia o instancia independiente y pone de relieve la naturaleza predicativa del uno y el número[54]. El uno y el número son medida de la cantidad. Mediante ellos

[53] *Cf.* P. Destrée, "Le nombre et la perception. Note sur la définition aristotélicienne du temps", pp. 60, 73-74.

[54] *Cf.* J. Klein, *Greek mathematical thought and the origin of the algebra*, pp. 46-49. W. Wieland, op. cit., pp. 317- 321.

conocemos la cantidad (1052b18-24). Como señala J. Annas[55], no se trata de una afirmación metafórica; por el contrario, en estos textos Aristóteles explica el contar en términos de medir e introduce el concepto de número a partir de la idea de unidad de medida.

Número y medida son allí intercambiables. La equivalencia entre número y medida prescinde de la índole de la cantidad. Podemos así decir: por medio de la unidad de medida, o sea del número, conocemos una cantidad, *independientemente* de que ésta sea continua o discreta. Los análisis de *Metafísica* X reseñados autorizarían a interpretar que, en la definición aristotélica de tiempo, número y medida son conceptos equivalentes. Con tal interpretación, sin embargo, no estaría todavía decidido si el tiempo es medida por ser número como pluralidad de unidades indivisibles absolutas o no absolutas. Para responder a esta cuestión hemos de considerar la naturaleza de las unidades cuyo número o medida es el tiempo. Quienes defienden la equivalencia de "número" y "medida" en la definición aristotélica sostienen que, por ser el movimiento un continuo, en la definición número o medida sólo puede significar multiplicidad de unidades establecidas por el hombre. La indivisibilidad de estas unidades no es absoluta, pues responde a su establecimiento como tales mediante un procedimiento de demarcación efectuado por el hombre, el cual puede aplicarse, por ejemplo, a la misma unidad demarcada para el establecimiento de otras unidades. Una consecuencia de ello es que la exactitud, ἀκρίβεια, de tales unidades se apoya en la percepción. El tiempo constituye número o medida en el sentido de pluralidad de unidades indivisibles no absolutas, es decir, unidades establecidas por el hombre.

La directriz desde la que esta interpretación comprende la definición aristotélica de tiempo se halla en los análisis que el tratado ha dedicado a la explicación de la recíproca mensurabilidad de extensión, movimiento y tiempo. La razón de la reciprocidad de medida es que el movimiento sigue a la extensión y el tiempo sigue al movimiento, en cuanto cantidades,

[55] J. Annas, art. cit., p. 99. En el tratado del tiempo encontramos varios ejemplos de la equivalencia entre contar y medir: 220b18-22, 223b12-15.

continuos y divisibles. La calificación del tiempo como número del movimiento obedece a esta reciprocidad de medida: como el tiempo sigue al movimiento en cuanto cantidad, continuo y divisible, puede el tiempo servir de medida o número del movimiento. Cabe afirmar, obviamente, la proposición recíproca: por medio del movimiento podemos medir el tiempo. Y cabe afirmar también: por medio de la extensión medimos el movimiento y a la inversa. En estos textos precisa además Aristóteles una unidad-movimiento y una unidad-tiempo mediante las que se puede efectuar la recíproca medición de los tres continuos. La unidad, como corresponde a toda medida, ha de ser homogénea a lo medido (*Metafísica* 1053a24-30, *Física* 223b12-15) y más conocida para nosotros que lo por medir (*Física* 223b19-20). Como tal se muestra el movimiento del cielo[56].

[56] El movimiento de rotación celeste se señala en el tratado como la unidad de medida del movimiento y el tiempo (223b12-13). La reciprocidad de mensurabilidad entre movimiento y tiempo, expuesta en el tratado, explica la doble condición de unidad de medida (223b16-18). Aristóteles radica la validez de su carácter de unidad de medida en una conjunción de factores que presupone los análisis posteriores del Libro VIII de la *Física*. En el tratado del tiempo, Aristóteles señala concisamente que el movimiento de la bóveda celeste es primero en su género, constituye una traslación uniforme, ἡ κυκλοφορία ἡ ὁμαλὴς, y su número es el más conocido, ὁ ἀριθμὸς ὁ ταύτης γνωριμώτατος (223b19-20). Para unos el término ὁμαλὴς, presente en el pasaje, ha de ser traducido por constante, uniforme. Para otros, significa perfectamente cohesionado, en el sentido de ininterrumpido (*cf.* M. J. White, *The continuous and the discrete. Ancient physical theories from a contemporany perspective*, pp. 84-85). Independientemente de la interpretación elegida, como se pondrá de manifiesto en el Libro VIII, la aplicación del adjetivo ὁμαλὴς a la traslación circular parece implicar en la teoría aristotélica el carácter incesante, ininterrumpido, ἄπαυστον (*Metafísica* 1072a21) del movimiento de la bóveda celeste. En *Metafísica* y *Del cielo* indica Aristóteles dos propiedades que no resultan consideradas en el tratado del tiempo y que deben ser tomadas en cuenta para interpretar el término ὁμαλής: el movimiento celeste es el más simple y rápido, τῇ ἁπλῇ κινήσει καὶ τῇ ταχίστῃ, y representa por consiguiente un minimun, un absoluto, con respecto al cual todos los demás movimientos y tiempos pueden ser evaluados (*Metafísica* 1053a7-12, ἁπλουστάτη 1078a12-13, ἐλαχίστη [...] ταχίστη *Del cielo* 287a23-30). Las propiedades enumeradas conforman argumentos para fundamentar el establecimiento del movimiento celeste como unidad de medida del tiempo. Este movimiento posee, a juicio de Aristóteles, las dos propiedades requeridas para cualquier unidad de medida del tiempo destacadas por los teóricos contemporáneos (*Cf.* M. J. White, op. cit., pp. 83-86, W. Stegmüller, *Teoría y experiencia*, p. 88 ss.). El movimiento del cielo es un movimiento "tipo" o periódico e isócrono. La unidad de medida *imita* (*Metafísica* 1053a2) la unidad más exacta, aquella a la que no se le puede quitar ni añadir nada, por ser absolutamente indivisible, πάντῃ ἀδιαίρετον. Tal es la unidad del número (*Metafísica* 1053a1-2), la cual constituye el paradigma para la medida. Las otras unidades-medida no son absolutamente indivisibles, son en definitiva indivisibles en cuanto a la percepción pues, en último extremo, en la percepción se fundamenta su exactitud, ἀκρίβεια (1053a2-6, 22-24). El carácter de unidad de medida del tiempo por excelencia no implica, en la teoría aristotélica, la identificación del tiempo con el movimiento de rotación celeste. El tiempo es número de *cualquier* movimiento (223a33-b1). De hecho, Aristóteles ha prevenido en el tratado contra la identificación de la unidad de medida, ἡ κυκλοφορία, con el tiempo (223b32-224a2). Tomás de Aquino fundamentará esta identificación en la condición del movimiento celeste de principio y causa de *todos* los movimientos. El tiempo sigue, ἀκολουθεῖ, al movimiento del primer móvil y el ahora a las posiciones de este móvil.

En definitiva, si interpretamos la definición de tiempo a partir de los textos en los que Aristóteles se ocupa de la reciprocidad de medida entre los continuos, el concepto de número en la definición de tiempo sólo puede significar número, en el sentido de conjunto de unidades de medida. Esta interpretación tiene a su favor la innegable relevancia de la consideración "métrica" del tiempo en el tratado, así como el reiterado uso de la analogía y la implicación entre extensión, movimiento y tiempo, en tanto continuos, en la que aquella parece fundamentarse. Sin embargo, cabe preguntarse si esta interpretación se ajusta plenamente a las directrices desde las que el concepto de número se introduce en el tratado y se utiliza en la definición aristotélica de tiempo. Para obtener una respuesta hemos de examinar si el presupuesto fundamental en que se sustenta tal interpretación –la identidad estructural y la implicación entre los continuos extensión, movimiento y tiempo– es la única directriz a la que responde la utilización del concepto de número en referencia al tiempo en el tratado.

§ 2

Si analizamos en detalle el texto (220b14-32) en el que Aristóteles se refiere a la recíproca mensurabilidad de extensión, movimiento y tiempo, encontramos un indicio para poner en marcha la tarea crítica indicada. El

que podamos medir tanto movimiento mediante tiempo, como tiempo mediante movimiento, al igual que podemos medir también movimiento mediante extensión y a la inversa, se fundamenta en la implicación existente entre estos elementos, en tanto cantidad, continuos y divisibles (220b 24-26). Ahora bien, la afirmación de la mensurabilidad recíproca entre extensión, movimiento y tiempo no da lugar en este texto a la utilización del concepto de número para referirse a tal mensurabilidad. Es decir, afirmar la mensurabilidad recíproca de extensión, movimiento y tiempo, en absoluto se hace equivaler en el texto a afirmar que cualquiera de estas instancias es número de cualquiera de las otras. Ciertamente, cada una de ellas es calificada de medida de las otras. Pero Aristóteles señala que la mensurabilidad recíproca de movimiento y tiempo no es equiparable sin más a la de extensión, movimiento y tiempo.

Y ello por dos razones. Por un lado, la mensurabilidad recíproca de movimiento y tiempo se fundamenta en que movimiento y tiempo se determinan recíprocamente, διὰ τὸ ὁρίζεσθαι ὑπ' ἀλλήλων (220b16), es decir, tiempo implica movimiento y movimiento implica tiempo. Sin embargo, tal determinarse recíproco no se da entre extensión y movimiento, pues que una extensión no sea recorrida por un movimiento no suscita contradicción alguna. Por otro lado, Aristóteles observa que si bien movimiento y tiempo se determinan recíprocamente, el tiempo determina al movimiento siendo número de éste, ὁ μὲν γὰρ χρόνος ὁρίζει τὴν κίνησιν ἀριθμὸς ὢν αὐτῆς (220b16-17). Así pues, en el texto que nos ocupa *sólo* el tiempo es calificado de número y por cierto como número *del* movimiento[57]. En el capítulo 14 del tratado, vuelve Aristóteles a referirse a la recíproca mensurabilidad de movimiento y tiempo (223b12-21). Y nuevamente encontramos allí la asimetría que acabamos de señalar en la conceptuación del mutuo determinarse de movimiento y tiempo. Aristóteles

[57] *Cf.* V. Goldschmidt, op. cit., p. 75. A. Giordani, *Tempo e struttura dell'essere. Il concetto di tempo in Aristotele e i suoi fondamenti ontologici*, p. 90. Para U. Marquardt (op. cit., p. 105), por el contrario, también la extensión, *megethos*, puede ser descrita como número del movimiento según lo anterior y posterior, descripción en la que se mostraría "das Folgeverhältnis von Gröse, Bewegung und Zeit".

reitera que medimos tanto el movimiento por el tiempo como el tiempo por el movimiento, pero precisa al respecto que tanto la cantidad del movimiento como la del tiempo es medida por un movimiento *determinado por medio del tiempo*, ὑπὸ τῆς ὡρισμένης κινήσεως χρόνῳ μετρεῖται τῆς τε κινήσεως τὸ ποσὸν καὶ τοῦ χρόνου (223b16-18).

Así, en los análisis de la reciprocidad de mensurabilidad entre extensión, movimiento y tiempo, parece considerarse el tiempo desde dos perspectivas. Por un lado, el tiempo, como medida, se considera como una de las posibilidades de medición a las que da lugar la mensurabilidad recíproca analizada. Por otro lado, hablan del tiempo como número para referirse al modo absolutamente particular como éste determina al movimiento. Con estas diferenciaciones converge la observación que han destacado P. F. Conen y R. Sorabji: tanto en la *Física* como en otros textos aparece siempre como definición del tiempo la célebre formulación mediante el concepto de número[58]. Por el contrario, en lugar alguno se define el movimiento como número del tiempo o de la extensión, o la extensión como número del movimiento o del tiempo. Medida lo es indudablemente cada una de estas instancias de las otras.

Las precedentes observaciones hacen pertinente el preguntarse si la mensurabilidad recíproca de extensión, movimiento y tiempo, constituye una explicación satisfactoria de la utilización del concepto de número en la definición aristotélica de tiempo y representa, en consecuencia, el marco para la interpretación de este concepto. Para obtener una respuesta hemos de examinar si en el tratado, número, movimiento y tiempo aparecen vinculados desde una directriz diferente a la mensurabilidad.

En los análisis posteriores a la definición encontramos una consideración que se ajusta a estas características (219b33-220a4). La coimplicación entre movimiento y tiempo, que ya en la exposición de la recíproca mensurabilidad de los continuos parece ser diferenciada, como acabamos de ver, de la implicación entre extensión, movimiento y tiempo, es analizada en sí misma. Relegando el elemento mediador en el que se

[58] P. F. Conen, op. cit, p. 140.

funda la reciprocidad de mensurabilidad entre extensión, movimiento y tiempo, es decir, la cantidad continua, Aristóteles trata ahora –sin que ello suponga en absoluto la negación de lo dicho desde la anterior directriz–, de poner de manifiesto estructuras específicas de la vinculación entre movimiento y tiempo[59].

Con tal fin comienza por poner de relieve la coimplicación entre ahora y tiempo: "Es manifiesto que si no hubiera tiempo no habría ahora e inversamente si no hubiera ahora, no habría tiempo", Φανερὸν δὲ καὶ ὅτι εἴτε χρόνος μὴ εἴη, τὸ νῦν οὐκ ἂν εἴη, εἴτε τὸ νῦν μὴ εἴη, χρόνος οὐκ ἂν εἴη (219b33-220a1). Y es, justamente, la coimplicación entre tiempo y ahora la estructura en cuyo análisis se radica la tarea señalada. En efecto, la coimplicación entre tiempo y ahora se fundamenta en la coimplicación entre móvil y movimiento. Ambas coimplicaciones se comparan con la relación entre unidad y número: "pues así como lo que se traslada y la traslación se dan a una, así también el número de lo que se traslada y el de la traslación. Tiempo es, en efecto, el número de la traslación; el ahora, como lo que se traslada, a modo de unidad del número", ἅμα γὰρ ὥσπερ τὸ φερόμενον καὶ ἡ φορά, οὕτως καὶ ὁ ἀριθμὸς ὁ τοῦ φερομένου καὶ ὁ τῆς φορᾶς. χρόνος μὲν γὰρ ὁ τῆς φορᾶς ἀριθμός, τὸ νῦν δὲ ὡς τὸ φερόμενον, οἷον μονὰς ἀριθμοῦ (220a1-4).

El inusual tono de los adjetivos suscitados por estas líneas en algunos comentaristas evidencia su decisivo poder interpretativo. W. D. Ross calificó la conclusión de "desafortunada adición"[60]. P. F. Conen calificó la estructura argumentativa de "inesperada forma"[61]. La incomodidad de los intérpretes sugiere el primer paso que recorreremos en el análisis de este pasaje.

[59] Aristóteles afirma el recíproco determinarse, τὸ ὁρίζεσθαι ὑπ' ἀλλήλων (220b16), *sólo* de movimiento y tiempo, no de movimiento y extensión. En un caso se trata de coimplicación, en el otro de implicación simple. A. Giordani (op. cit., p. 64-65) señala cómo Filopón resaltó esta diferencia, generalmente relegada por los intérpretes en su afán por destacar la simetría entre la implicación, ἀκολουθεῖν, movimiento-tiempo y la implicación extensión-movimiento. El ser del movimiento implica enteramente el ser de la extensión. Si no se da extensión, no se da movimiento. Ahora bien, sin movimiento se da la extensión.

[60] Aristóteles, *Physics*, ed. with intr. and com. by W. D. Ross, p. 601.

[61] P. F. Conen, op. cit., p. 100.

Debemos estudiar si las afirmaciones desarrolladas constituyen una completa rareza en el tratado o si, por el contrario, se conjugan con otros pasajes, y articulan un marco explicativo que contribuye a aclarar la utilización del concepto de "número" en la definición de tiempo.

Ciertamente, el capítulo que contiene la definición de tiempo vincula ahora, número y tiempo en cada uno de los pasos en los que está estructurado. En los análisis previos a la definición, la unidad y pluralidad de ahoras aparece como (ambiguo) fundamento del ser del tiempo y de la estructura propia del darse la percepción del tiempo (218b27-28, 219b 27-29). En los esclarecimientos de la definición, antes del texto que nos ocupa, se fundamenta el ahora en el ser numerable lo anterior y posterior (219b25, 219b28). Al final del capítulo, se califica al ahora de número y se diferencia, en cuanto tal, del ahora límite (220a20-24). Más allá de este contexto, al inicio del tratamiento del "ser en el tiempo" se compara el ahora a la unidad, μονὰς (221a13-16), y en el capítulo 14, al final del breve análisis de la modalidad de la relación entre alma y tiempo, se reitera, implícitamente, la vinculación entre la numerabilidad de lo anterior y posterior con los ahoras, haciendo consistir además explícitamente el ser del tiempo en esta numerabilidad (223a28-29). En consecuencia, no parece haber razones textuales (formales) para considerar una rareza las afirmaciones del mencionado pasaje.

Tras la conclusión obtenida, conviene preguntarse, sin embargo, en qué se ha hecho radicar la rareza del pasaje, pues la respuesta debe mostrarnos hacia dónde apunta el conjunto de textos reseñados en el párrafo anterior. En rigor, aquel pasaje incomoda porque, al presentar el ahora "a modo de unidad del número", οἷον μονὰς ἀριθμοῦ, parece vincular el ahora con la definición de tiempo como número del movimiento y señalar que *en algún sentido* el ahora constituye una unidad de la multiplicidad constituida por tal número.

¿Apuntan, en verdad, el pasaje y los textos del tratado indicados hacia estas tesis? Una respuesta afirmativa implicaría deshacer la hegemonía interpretativa en torno a la definición de tiempo y la conceptuación aristotélica del ahora arriba descritas, ya que mostraría, por un lado, que la

definición aristotélica de tiempo como número del movimiento según lo anterior y posterior y los pasos que la fundamentan y esclarecen no se enmarcan exclusivamente en la implicación y la analogía entre extensión, movimiento y tiempo, en tanto cantidades, continuos y divisibles. Por otro lado, pondría de manifiesto también un análisis de la naturaleza del ahora no centrado en su conceptuación como límite. En los siguientes parágrafos, mostramos cómo las dos directrices interpretativas señaladas están efectivamente presentes en el tratado. Primero (§ 3), ponemos de relieve cómo incluso en la comprensión "operativa" de la definición aristotélica de tiempo –que representa la posición más radical entre quienes asimilan "número" en la definición aristotélica a "pluralidad de unidades de medida"– el ahora es reconocido como unidad y principio del número de unidades de medida constituido por el tiempo. En el parágrafo final (§ 4) del capítulo, exponemos los pasos argumentativos que permiten a Aristóteles calificar el ahora a modo de unidad del número.

§ 3

Entre las interpretaciones que defienden la equivalencia de "número" y "medida" en la definición aristotélica, la propuesta por W. Wieland lleva a sus máximas consecuencias la comprensión del tiempo como medida[62]. De acuerdo a la comprensión "operativa" de la definición aristotélica de tiempo que Wieland propugna, número significa en la definición pluralidad de unidades de medida, pero éstas representan propiamente unidades-tiempo, trechos de movimientos establecidos ya previamente como

62 En la Antigüedad, las observaciones del peripatético Boeto a la definición aristotélica del tiempo parecen haber suscitado una controversia respecto a las consecuencias que implica tal interpretación de la definición aristotélica. En uno de los fragmentos de Boeto, transmitido por Temistio (*In Parva Naturalia Commentarium,* 163, 5-7), se lee: ὥσπερ γάρ φησι Βοηθός, οὐδεν μέτρον ὑπὸ τῆς φύσεως γίνεται, ἀλλ' ἡμέτερον ἤδε καὶ τὸ μετρεῖν καὶ τὸ ἀριθμεῖν ἔργον ἐστίν (*Cf.,* igualmente, Simplicio, op. cit., 766, 17-19). Udo Jeck (op. cit., pp. 90-95) ha mostrado cómo las interpretaciones de la teoría aristotélica del tiempo desarrolladas por Alejandro de Afrodisia, Temistio y Simplicio a partir de la teoría del alma del mundo, constituyen en buena medida una respuesta a la "intelectualización" del tiempo considerada en las observaciones de Boeto.

unidades-tiempo. Número del movimiento de acuerdo a lo anterior y posterior significa así medida de un movimiento, es decir, comparación de un movimiento con otros ya establecidos como unidades-tiempo de medida[63]. Lo primero que se ha de enfrentar a esta interpretación es que Aristóteles define el tiempo como número del movimiento según lo anterior y posterior y no como pluralidad de unidades-tiempo. Si así lo hubiera hecho, sería dificil representarse tal afirmación como una definición, pues su banalidad y la circularidad lógica serían manifiestas. Y precisamente vale la pena considerar la estructura lógica de la interpretación "operativa" de la definición aristotélica defendida por Wieland. Ésta, como ya hemos señalado, otorga al término "número", con el que se formula la definición aristotélica de tiempo, el sentido de pluralidad de unidades de medida (=unidades-tiempo). Tales unidades han de ser homogéneas a lo medido, es decir, también tales unidades son tiempo. Ahora bien, ¿cómo definir tiempo mediante los mismos términos con los que se define el tiempo como pluralidad de unidades de medida? Definir tiempo parece ser lógicamente anterior a definir tiempo como pluralidad de unidades-tiempo. Quizás pudiera replicarse que la unidad-tiempo de medida es pluralidad de unidades en potencia. La respuesta, sin embargo, no parece poder evadir el que en algún momento tengamos que definir tiempo, no una pluralidad de unidades-tiempo[64], es decir, definir qué es lo común a todos los fenómenos susceptibles de ser tomados como unidad-tiempo. Y así ocurre, efectivamente, de alguna manera, en la interpretación operativa que nos ocupa.

Tanto el establecimiento de la unidad de medida del tiempo como la delimitación del dominio que se medirá requieren de instancias demarcadoras de límites. Tales son los ahoras límites. Los ahoras son el

63 W. Wieland, op. cit., pp. 318, 327.

64 A menos que lo que pretendamos no sea estrictamente definir tiempo, sino definir, por ejemplo, cómo medir tiempo. Ciertamente algo parecido se lleva a cabo al desarrollar una comprensión decididamente operativa de la definición aristotélica. *Cf.* G. Böhme (*Zeit und Zahl. Studien zur Zeittheorie bei Platon, Aristoteles, Leibniz und Kant* p. 175): "Hieße Zahl in der Definition Anzahl von Zeiten, so wäre sie keine Definition". Sobre los problemas que acarrea una definición "operacional" de tiempo, *cf.* F. Gonseth, *Le problème du temps. Essai sur la méthodologie de la recherche*, pp. 249- 258.

instrumento mediante el cual el alma establece unidades de medida y circunscribe lo por medir. Sin los ahoras no es posible establecer unidades de medida ni delimitar lo medible. En consecuencia, los ahoras son factores imprescindibles de la definición de tiempo como pluralidad de unidades de medida y lo son precisamente en tanto límites del tiempo. Como límites del tiempo, los ahoras no parecen significar con respecto al tiempo que delimitan sino la concreción de un lapso delimitado por referencia a un movimiento concreto.

Sin embargo, los análisis dedicados a fundamentar la interpretación "operativa" de la definición de tiempo que nos ocupa no se atienen a la consideración de los ahoras como límites. Por el contrario, reconocen una estrecha vinculación entre el concepto de número sobre la que se construye la definición y los ahoras al poner de manifiesto que sin contar ahoras no es posible ni la unidad de medida de tiempo ni la pluralidad de unidades de medida. Los ahoras, como límites demarcadores, están indisolublemente ligados al fragmento de tiempo que demarcan, pero *estos* segmentos temporales delimitados por estos ahoras pueden ser empleados en la medición de procesos diferentes de aquel a partir del cual se dio la delimitación. Desde esta perspectiva, los ahoras parecen exceder el papel de límites y representan una unidad estrechamente ligada a la unidad-tiempo en cuya pluralidad radica la comprensión del tiempo como número. En el reciente trabajo de Udo Marquardt, *Die Einheit der Zeit bei Aristoteles*, en el que se ejemplifica, con notable consistencia y amplia referencia a la tradición, la interpretación de la definición de tiempo que consideramos, se encuentra una clara manifestación de los planteamientos señalados: "Aber erst wenn ich Jetztpunkte zählen kann – also wenn ich mindestens ihrer zwei habe – dann kann ich auch die Zeit zählen. In diesem Sinne leistet das Jetzt die Zählung der Zeit. Und als solches kann es auch in einen gewisen Sinne als Eins der Zahl verstanden werden. Die Eins ist Zahlprinzip – und in diesem Sinne ist das Jetzt Prinzip der Zählung der Zeit"[65].

La interpretación del término "número", presente en la definición aristotélica, como pluralidad de unidades de medida no sólo no contradice

[65] U. Marquardt, op. cit., p. 127.

sino que más bien presupone la referencia de número a pluralidad de unidades indivisibles (ahoras): sin contar ahoras no es posible ni establecer unidades-tiempo ni contar unidades-tiempo. No obstante, la aceptación de tal dependencia va acompañada en los estudios que defienden esta interpretación de una gran variedad de análisis, cuyo propósito es mostrar que "número de ahoras" y "ahora-unidad" no comparten en la definición aristotélica el mismo estatus de "número" atribuible a "pluralidad de unidades de medida" y "unidad-tiempo". Sólo en este último caso cabe hablar con propiedad de número. En referencia a los ahoras podemos hablar de número, como ya señalaba Simplicio, en el sentido de número τακτικός, no de número μοναδικός[66]. O como expone A.Vigo: "enumeramos ciertamente los sucesivos 'ahora', pero lo que en rigor contamos son los lapsos [...]"[67].

El sentido del ahora como unidad se distancia, asimismo, de la natural vinculación a "número" que el contexto sugiere, al interpretarlo ya como una referencia a la unidad, en tanto principio del conocimiento en general, o bien, de forma más específica, como una referencia a la función de instrumento de demarcación de unidades-tiempo asignada al ahora. Los análisis precedentes muestran que la interpretación estudiada no excluye del concepto de número, utilizado en la definición aristotélica, la referencia a los ahoras indivisibles. La definición se basa, por el contrario, en la coimplicación entre el contar (propiamente: *enumerar*) ahoras indivisibles y contar unidades-tiempo. En este sentido, a través de los análisis precedentes, se confirma la pertinencia de la perspectiva interpretativa cuya evaluación se proponían, pues incluso en la interpretación "operativa" de la definición aristotélica de tiempo, número significa también pluralidad de ahoras indivisibles. Sin embargo, la confirmación es parcial, pues para la interpretación operativa de la definición de tiempo que hemos estudiado, número en la definición no significa fundamentalmente pluralidad de ahoras indivisibles ni significa, en referencia a los ahoras, con toda propiedad, número.

[66] Simplicio, op. cit., 718, 5-6.

[67] Aristóteles, *Física. Libros III-IV*, traducción, introducción y comentario: A. Vigo, p. 253.

§ 4

Resulta, sin duda, desorientador para el intérprete que, a través de la consideración del movimiento local, se ponga de relieve en el tratado tanto la condición de los ahoras de límites demarcadores de lapsos, como la conceptuación del ahora "a modo de unidad del número", οἷον μονὰς ἀριθμοῦ (220a4). La distinción de ahoras conexos a posiciones locales posibilitadas por la traslación, hace de este movimiento, como hemos visto en el capítulo anterior, el instrumento por excelencia para la demarcación de lapsos y, cuando en él confluyen la uniformidad y el carácter ininterrumpido, el establecimiento de unidades de medida del tiempo. Sin embargo, también a través del examen de la traslación, muestra Aristóteles que el ahora es "a modo de unidad del número" (220a1-4). Para poder confrontar las dos perspectivas del análisis del ahora hemos de aclarar el significado de su conceptuación como unidad.

El inicio de esta tarea lo marca la discusión de dos pasajes del tratado que atañen directamente a la comprensión del ahora como unidad del número. Por un lado, la "axiomática" identificación entre "ahora" y "límite", se ha de confrontar con una afirmación incluida precisamente en las consideraciones finales del capítulo en el que se expone la definición de tiempo. Aristóteles, en este pasaje (220a20-24)[68], considera el ahora desde

68 "En cuanto límite, el ahora no es tiempo, sino una determinación accidental; pero en cuanto numera, es número. En efecto los límites son sólo de aquello de lo que son límites, mientras que el número de estos diez caballos, el diez, también es en otro sitio", ᾗ μὲν οὖν πέρας τὸ νῦν, οὐ χρόνος, ἀλλὰ συμβέβηκεν· ᾗ δ' ἀριθμεῖ, ἀριθμός· τὰ μὲν γὰρ πέρατα ἐκείνου μόνον ἐστὶν οὗ ἐστὶν πέρατα, ὁ δ' ἀριθμὸς ὁ τῶνδε τῶν ἵππων, ἡ δεκάς, καὶ ἄλλοθι (220a21-24). W. D. Ross desistió de la interpretación de las líneas 220a21-22 y las colocó en su edición de la *Física inter cruces desperationis*. La dificultad para W. D. Ross radica, como en el caso de otros pasajes afines (220a3-4), en la identificación entre ahora, unidad y número. La "radical" decisión interpretativa de Ross no goza de consenso y los dos pasajes reseñados son aceptados por la mayoría de los intérpretes como reflejo de tesis aristotélicas coherentes con los planteamientos del tratado. En éstas encuentra buena parte de los comentaristas una conceptuación del ahora como unidad y número *en tanto límite*. Como señala U. Marquardt (op. cit., p. 126): "Denn das Jetzt leistet die Zählung der Zeit eben gerade als Grenze". Otros intérpretes señalan que, al calificar

dos perspectivas que parecen responder a dos modos de vinculación, no contradictorios, entre ahora y tiempo: el ahora es límite y el ahora es número. Aristóteles, explícitamente, destaca un aspecto de la diferenciación: en cuanto límite, el ahora pertenece al tiempo como una determinación accidental del tiempo, ᾗ μὲν οὖν πέρας τὸ νῦν, οὐ χρόνος, ἀλλὰ συμβέβηκεν (220a21-22), esto es, como un efecto del pensar sobre el continuo sucesivo del movimiento. En cuanto numera, el ahora es número.

Por otro lado, la equiparación del ahora con límites resultantes de la actividad demarcadora del alma ha de confrontarse con el texto, recogido arriba, en el que Aristóteles expone la relación de coimplicación existente entre ahora y tiempo (219b33- 220a4). En este pasaje, la coimplicación no se tematiza a partir de la relación entre límites y continuo.

Ambos textos se ocupan de la relación entre tiempo y ahora. Y en ambos casos, el medio para analizar esta relación no es la implicación entre extensión, movimiento y tiempo y su analogía en tanto continuos. Como hemos visto, Aristóteles, al estudiar la reciprocidad de mensurabilidad entre extensión, movimiento y tiempo, demuestra que la reciprocidad no equivale a una simetría en la relación entre estos elementos. En efecto, por un lado, sólo de tiempo y movimiento cabe afirmar el recíproco determinarse, τὸ ὁρίζεσθαι ὑπ' ἀλλήλων (220b16); por otro lado, sólo el tiempo es calificado como número del movimiento (220b16-17). En los textos que consideramos, la vinculación de ahora y tiempo es analizada precisamente a partir de la especificidad de la relación entre movimiento y tiempo que se pone de manifiesto al considerar la analogía entre extensión, movimiento y tiempo, en tanto continuos, en la que se fundamenta su recíproca mensurabilidad. La nueva perspectiva de análisis contempla la conjunción tiempo-movimiento, ya no a través de la mediación de la continuidad, sino

al ahora como número, Aristóteles pone de relieve que éste es un predicado universal para todos los momentos simultáneos de movimientos (*cf.* D. Bostock, art. cit., pp. 157-163). Sobre los problemas filológicos de los pasajes indicados, *cf.* Aristóteles, *Physics*, ed. with intr. and com. by W. D. Ross, pp. 601, 603. P. F. Conen, op. cit., pp. 110-114 y los estudios recientes de G. W. Most, art. cit., pp. 11-14 y A. Giordani, op. cit., pp. 156-165.

ciñéndose a la coimplicación entre la estructura específica del movimiento y la del tiempo.

Los componentes estructurales destacados son móvil y movimiento, ahora y tiempo, unidad y número. El fundamento de la argumentación se asienta en un corolario del conocido principio de localización del movimiento: "el movimiento no se da sino como movimiento de un móvil desde un término hacia otro término". Aristóteles plantea el principio bajo esta formulación: lo que se desplaza y el desplazamiento se dan a una, ἅμα γὰρ [...] τὸ φερόμενον καὶ ἡ φορά (220a1-2); es decir, ninguna de estas instancias se da sin la otra. Aristóteles entiende que entre ahora y tiempo rige la misma coimplicación (219b33-220a1). Ello podría llevar a pensar que el ahora es como algo que se desplaza y genera el tiempo. Este planteamiento, ciertamente ajeno a Aristóteles[69], no lo contempla el pasaje, que, por lo demás, a diferencia del pasaje que le sucede (220a4 ss.), no tiene en la continuidad su foco de interés. Por el contrario, el texto determina que es la pluralidad de unidades, constituida por el número la estructura que da razón de la coimplicación entre los componentes estructurales de movimiento y tiempo.

El tiempo es el número del movimiento y "el ahora, como lo que se desplaza, es a modo de unidad del número", τὸ νῦν δὲ ὡς τὸ φερόμενον, οἷον μονὰς ἀριθμοῦ (220a4). La identificación entre tiempo y número del movimiento no se presta a confusión. Responde, como sabemos, a la definición de tiempo. La comparación entre lo que se desplaza, τὸ φερόμενον, el ahora y la unidad del número requiere análisis. Lo primero que ha de resaltarse es que se trata de una comparación. Ni el ahora *es* el móvil, ni el móvil y el ahora *son* la unidad del número. Esta precisión es importante para ajustar la interpretación al entramado conceptual mediante

[69] *Cf.* en el capítulo siguiente, dedicado a la interpretación de la identidad del ahora que encierra la formula ὅ ποτε ὄν, los argumentos en contra de la asimilación del ahora a un móvil: El ahora no es una οὐσία que se desplaza, sino un predicado. El ahora sigue, ἀκολουθεῖ, al móvil. Lo indivisible no se mueve. No hay un hiper-tiempo en el que el ahora se genera y se destruye, o pasa. El "curso" del ahora no es el fundamento de la alteridad de ahoras, sino el movimiento.

el cual trata el texto de exponer la vinculación entre lo que se desplaza y el ahora, y el ahora y el tiempo.

En los pasajes anteriores se calificó la relación entre ahora y móvil: "el ahora sigue a lo que se traslada, como el tiempo sigue al movimiento", τῷ δὲ φερομένῳ ἀκολουθεῖ τὸ νῦν, ὥσπερ ὁ χρόνος τῇ κινήσει (219b 22-23). Pero además se circunscribieron los términos de esta implicación: "en tanto numerable lo anterior y posterior, es el ahora", ᾗ δ' ἀριθμητὸν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, τὸ νῦν ἔστιν (219b25).

Fijémonos, en primer lugar, cuál es el fundamento de que se dé una pluralidad de ahoras (su alteridad, *cf.* *Física* 218b27 ss.) y el ahora-unidad mismo: en la determinación "anterior" y "posterior" del movimiento de un móvil. A partir de esta especificación de la implicación entre móvil y ahora *en general* debería interpretarse la expresión "en tanto numerable", ᾗ δ' ἀριθμητὸν. Sin embargo, ésta no ha sido la directriz interpretativa preponderante entre los estudiosos. Por el contrario, la expresión "a lo que se traslada sigue el ahora", τῷ δὲ φερομένῳ ἀκολουθεῖ τὸ νῦν (219b 22-23), al igual que la expresión "en tanto numerable", ᾗ δ' ἀριθμητὸν (219b25), se han interpretado recurriendo exclusivamente a la mediación de la analogía entre movimiento, extensión y tiempo. Tanto al determinar el sentido de lo "anterior" y "posterior" como al fundamentar en esa determinación una pluralidad de ahoras se comprende a través de la extensión. Las determinaciones "anterior" y "posterior" se identifican con puntos demarcados en la extensión que el móvil recorre y la numerabilidad de estas determinaciones del movimiento, en las que fundamenta el texto aristotélico el ser del ahora, se hace equivaler a la numerabilidad de los puntos demarcados[70]. La numerabilidad de lo anterior y posterior y su conceptuación como unidad implicada en tal numerabilidad se fundamentan en la comprensión del ahora como límite y, por cierto, como límite temporal

[70] El origen histórico de este modelo interpretativo parece estar en el ejemplo del atleta y los límites de la carrera en el estadio que se encuentra en Temistio, *In Aristotelis Physica Paraphrasis,* 145-146. El modelo se repite en Simplicio, op. cit., 712, 11-16, y Filopón, *In Aristotelis De Anima libros Commentaria,* 717, 18-21. *Cf.* Giordani, op. cit., p. 55.

conexo a límites de la extensión. En líneas generales, esta interpretación parece adecuada en referencia al ahora-límite. Sin embargo, no permite alcanzar la perspectiva desde la que Aristóteles califica el ahora "a modo de unidad del número" (220a4) o como número a diferencia de límite (220a21-22).

Para captar esta perspectiva, hemos de situarnos en la óptica en que parece colocarse Aristóteles: considerar el ahora a partir de la vinculación entre movimiento y tiempo *en general*. Esta perspectiva es reconocible, por lo demás, como ya hemos visto, en numerosos pasos del tratado. A pesar de que Aristóteles califica al ahora "a modo de unidad del número", teniendo a la vista el movimiento de traslación, ni la más mínima referencia a ahoras *conexos a puntos* es detectable en el pasaje (220a1-4). Por el contrario, el pasaje se inicia con la conjunción γὰρ (220a1) que lo marca como una explicación de la proposición precedente. El alcance de ésta es indudable. Se habla del ahora y el tiempo en términos generales: "es manifiesto que si no hubiera tiempo no habría ahora e, inversamente, si no hubiera ahora no habría tiempo", φανερὸν δὲ καὶ ὅτι εἴτε χρόνος μὴ εἴη, τὸ νῦν οὐκ ἂν εἴη, εἴτε τὸ νῦν μὴ εἴη, χρόνος οὐκ ἂν εἴη (219b33- 220a1). Para explicar la coimplicación entre ahora y tiempo, Aristóteles desarrolla la analogía entre esta coimplicación y la existente entre lo que se traslada y la traslación y la unidad del número y el número. La calificación del ahora, a modo de unidad, no es vista en analogía con una propiedad específica de lo que se traslada (como tampoco es el tiempo, número del movimiento según lo anterior y posterior, propiedad específica de la traslación o un movimiento en particular) sino en analogía con una propiedad inherente a todo móvil, que también lo que se traslada ejemplifica: la unidad.

Si el ahora sigue al móvil, el fundamento del ahora-unidad ha de buscarse en la unidad del móvil. La unidad se predica del móvil en múltiples sentidos y cada uno de éstos da razón de diferentes propiedades del movimiento y el tiempo. Por ejemplo, la unidad conceptual, τῷ λόγῳ (220a7-8), del móvil, es decir, su conceptuación como *un móvil en movimiento desde a hacia b*, conceptuación que presupone la unidad del móvil como todo, ὅλον, e idéntico sujeto, es uno de los factores lógicos que da razón de la unidad de un movimiento en tanto continuo. Como sabemos, no es

precisamente la continuidad la directriz bajo la que se considera el móvil, el movimiento y el tiempo en este pasaje.

Aristóteles no identifica en el pasaje ahora y unidad del número. Señala que el ahora es "a modo de unidad del número", οἷον μονὰς ἀριθμοῦ (220a4). La diferenciación respecto a la unidad *en general* contenida en la expresión "a modo de" está implícita en la abrupta afirmación con la que comienza el pasaje que estudiamos: "es manifiesto que si no hubiera ahora no habría tiempo e, inversamente, si no hubiera tiempo no habría ahora" (219b33-220a1). Entre la unidad y el número no rige esta coimplicación. Si bien es verdad que no puede darse número sin darse la unidad, puede darse, sin embargo, la unidad sin darse el número, es decir, la pluralidad de unidades. El ahora-unidad, por el contrario, no se da sino como unidad de un número, es decir, de una pluralidad de ahoras, de tiempo. Y bajo esta propiedad, el ahora-unidad reproduce el tipo de unidad que caracteriza también al móvil, al que el ahora sigue, ἀκολουθεῖ. El móvil constituye una unidad que no puede darse con independencia de pluralidad, de número. La unidad e identidad del τόδε τι del que se predica el movimiento es el fundamento de la identidad del móvil. Sin una no es la otra. Pero la unidad del móvil posee características propias. Del móvil se predica la unidad si y sólo si se predica a la vez la pluralidad que constituyen las diversas determinaciones que son condición de posibilidad de lo anterior y posterior en el movimiento. En tanto anterior y posterior, el movimiento constituye multiplicidad de presencias diversas, pero en estas determinaciones está presente el mismo móvil. Sin identidad y alteridad de presencia no se da *un* móvil *en movimiento*. Por eso, distinguir lo anterior y posterior en el movimiento implica reconocer la identidad y la diversidad del móvil en movimiento.

Cuando Aristóteles se refiere al ahora mediante la expresión "a modo de unidad del número", el término "a modo de", οἷον, sirve para resaltar que, como el ahora sigue al móvil, al ahora corresponde el tipo de unidad propia del móvil que acabamos de describir. Unidad y número son concebidos por Aristóteles como predicados. Al conceptuar el ahora como unidad, al igual que al comprender el tiempo como número, Aristóteles pone de relieve la naturaleza predicativa del ahora y el tiempo. El ahora-

unidad es un predicado del τόδε τι, como el tiempo es un predicado del movimiento. Ello significa, por un lado, que ahora y tiempo carecen de independencia o autonomía ontológica; por otro lado, que su relación con aquello de lo que se predican es la que corresponde al número: ni el ahora-unidad se identifica con un τόδε τι, ni el tiempo con un movimiento. La unidad, al igual que cualquier número, se puede predicar de caballos, libros o estrellas, como Aristóteles reitera en el tratado del tiempo.

Las precedentes observaciones suministran el marco para afrontar el controversial texto en el que Aristóteles diferencia el ahora en tanto límite, πέρας, del ahora en tanto número. Aristóteles ve una diferencia radical en el tipo de relación que límite y número mantienen con respecto a aquello de lo que cada uno de ellos *es*, es decir, lo limitado y lo numerado. Los límites están indisolublemente vinculados a lo que limitan. El número, en cambio, se aplica indistintamente a dominios diferentes. La diferenciación parece presuponer una vinculación no accidental entre ahora y tiempo. Como el tiempo se define como número, una comprensión del ahora como instancia no accidental del tiempo ha de presentar al ahora como algo del número, "una parte y una propiedad del número", ὡς μέρος ἀριθμοῦ καὶ πάθος (221a12); "algo perteneciente al número", τοῦ ἀριθμοῦ τι (221a13). Tal es el ahora como unidad: "puesto que el tiempo es número, el ahora [...] es en el tiempo como la unidad es en el número", ἐπεὶ δ' ἀριθμὸς ὁ χρόνος, τὸ μὲν νῦν [...] οὕτως ἐν χρόνῳ ὡς ἐν ἀριθμῷ μονὰς (221a13-15).

Para comprender el sentido que Aristóteles otorga al ahora-unidad, hemos de captar la perspectiva desde la que Aristóteles llega a esta conceptuación. Aristóteles trata de dar razón del ahora como un fenómeno temporal. Como ha definido el tiempo como número del movimiento según lo anterior y posterior, el sentido del ahora ha de descubrirse en una vinculación entre ahora y movimiento del mismo orden que la existente entre tiempo y movimiento. Así, el ahora ha de ser en algún sentido número del movimiento. Ello implica que, para descubrir su naturaleza, hemos de pensar en el ahora como en un fenómeno vinculado al movimiento en términos de completa generalidad. Es decir, ni referido a un tipo de movimiento o a otro, ni referido al movimiento de éste o de aquel móvil.

Por el contrario, referido al movimiento en general. La primera consecuencia de esta directriz interpretativa del fenómeno es la insuficiencia de la comprensión del ahora como límite. Los ahoras-límites son instancias indisolublemente vinculadas a un fragmento concreto de tiempo correspondiente a un movimiento de un móvil. Los ahoras-límites no delimitan dos horas, ni dos horas de una mañana, sino, por ejemplo, estas dos horas de las diez a las doce a. m. del día tres de enero de 2006. Por el contrario, el ahora-unidad está vinculado al movimiento en términos de completa generalidad, pues su fundamento no es un móvil u otro sino una determinación inherente a todo móvil en todo movimiento: la unidad y la pluralidad del móvil. Pero tales afirmaciones requieren varias aclaratorias que también permitan dar respuesta a diversos aspectos de las dificultades señaladas al inicio de la presente sección del capítulo.

En primer lugar, ha de señalarse que Aristóteles no está considerando lo que la propia expresión ahora-unidad por sí misma parece sugerir: no se trata de unidades indivisibles cuya adición es el tiempo. En absoluto constituye el ahora-unidad algo así como la unidad de medida del tiempo suministrada por el tiempo mismo. Aristóteles ha señalado que el ahora sigue al móvil como el tiempo sigue al movimiento. Desde esta perspectiva habla del ahora-unidad a partir de la consideración de la unidad y pluralidad del móvil. Así como el movimiento no es la adición de las diversas presencias de un móvil, pero no es posible sin tal multiplicidad de presencias de un móvil, del mismo modo el tiempo no es la adición de ahoras-unidad, pero no es posible sin la multiplicidad de ahoras-unidad, que sigue, ἀκολουθεῖ, como sabemos, a la "plural unidad" del móvil. A diferencia de los ahoras-límites, los ahoras-unidad no están vinculados a un tiempo concreto, pues responden a la unidad y pluralidad del móvil como condiciones de posibilidad del darse el tiempo en general, al ser ellos contados por el alma.

Pero como los ahoras-unidad no constituyen unidades o partes cuya adición sea el tiempo, en absoluto constituyen ellos por sí solos una medida del tiempo. En ellos reposa en cierto modo la posibilidad de medir el tiempo, pues constituyen la condición de posibilidad de los ahoras-límites, mediante los que el alma demarca lapsos temporales. Hay un aspecto de esta

fundamentación que debe destacarse: si bien teóricamente infinitos ahoras-límites pudieran utilizarse para la demarcación, como a éstos los hace posibles el ahora-unidad cuyo fundamento, a su vez, descansa en la "plural-unidad" del móvil, realmente las posibilidades de demarcación están restringidas a la capacidad de discriminar presencias diversas del mismo móvil que posee el percibir. Si, por ejemplo, intentamos distinguir posibles posiciones de un cuerpo trasladándose a lo largo de un trecho, sólo somos capaces de distinguir mediante percepción un número finito de éstas.

Si la demarcación de lapsos se efectúa mediante ahoras conexos a posiciones locales, se puede establecer una medida del tiempo a partir de un movimiento uniforme e ininterrumpido. Ello no significa que los ahoras-unidad sean sólo fundamento de ahoras-límites conexos a posiciones locales. Son el fundamento del ahora-límite en general. Pero lo son como condición de posibilidad, pues sin la actividad demarcadora del alma, que no crea el ahora-límite sino que lo hace efectivo a partir del ahora-unidad, no se lleva a cabo la delimitación de lapsos mediante ahoras-límites[71].

---

71 G. Böhme (op. cit., pp. 165 ss.) desarrolla un intento de interpretar la definición aristotélica de tiempo mediante una síntesis entre el ahora-unidad y el ahora-límite. El propósito de su estudio es determinar el fundamento de la vinculación entre número y tiempo en la definición aristotélica de tiempo. Para Böhme, el término número, presente en la definición aristotélica, no puede ser comprendido en el sentido habitual de "Anzahl" –ya sea de ahoras o de unidades-tiempo– ni tampoco como "Ordnungszahl" (p. 176). Hemos de comprenderlo a partir de diversos elementos contenidos en las doctrinas pitagóricas y platónicas, cuya presencia en los textos aristotélicos trata de probar Böhme. Böhme se remite específicamente a la conceptuación platónica de la línea y a diversos usos del término número no referidos a la cantidad. En la línea se muestra la idea de dos, utilizándose el concepto de número donde se esperaría encontrar el de punto: número es límite, *peras*, de la línea. Según Böhme, estos planteamientos darían lugar en Aristóteles a la conceptuación de la línea como "dyas en mêkei" y "dyas meta synejous" e inspirarían la definición de tiempo, a semejanza de la estructura de la línea, como todo conformado por dos ahoras y el intervalo, *to metaxy* (*Física* 219a25-26), demarcado (pp. 168-169). Se podría explicar por esta referencia histórica la controversial conexión entre numerabilidad y continuidad presente en la definición aristotélica. A diferencia del punto, que constituiría una unidad con posición, *monas thesin ejousa*, el ahora sería una unidad con orden, *monas taxin ejousa*. Por otro lado, llama la atención Böhme sobre la conceptuación platónica y pitagórica del número como todo y unidad de indivisibles y del intervalo musical como *logos*. La primera estaría documentada en los textos de

Más allá del marco constituido por los pasajes que hemos estudiado, encontramos dentro del propio tratado aristotélico una confirmación adicional de la relación entre ahoras-límites y ahoras-unidad que hemos expuesto. Nos referimos a la sección del tratado que se ocupa del "ser en el tiempo" (221a1-222a9). Aristóteles, como es sabido, interpreta el ser en el tiempo como ser medido y abarcado por el tiempo. Sin embargo, no han pasado inadvertidos a los intérpretes los planteamientos ontológicos implícitos en estos textos[72].

En efecto, en paralelo y como fundamento de la comprensión métrica del ser en el tiempo, Aristóteles desarrolla una clasificación de los seres con base en el tiempo. Distingue así entre los seres que son siempre, τὰ αἰεὶ ὄντα (221b3-4), y los que a veces son y a veces no son, ὁτὲ μὲν ὄντα ὁτὲ δὲ μή (221b29). Los primeros son eternos, los segundos corruptibles y generables, φθαρτὰ καὶ γενητὰ (221b28-29). El ser de estos últimos radica en el moverse y reposar (221b28). Los seres eternos, y lo que se contrapone a estos, lo imposible, no *son* en el tiempo. Los corruptibles y generables son en el tiempo. Lo pasado y lo futuro *están* en el tiempo, pero no *son* ahora.

La consideración del conjunto de los elementos que pone en juego esta clasificación hace comprensible que "ser medido por el tiempo" no es el criterio que la fundamenta. En efecto, el ser en el tiempo o no ser en el

---

Aristóteles por la calificación de la definición como un cierto número, *arithmos tis* (*Metafísica* 1043b32-34). En la teoría musical pitagórica, el intervalo se define como *diastêma,* delimitado por dos tonos, que son calificados de límites, *horoi*. El intervalo, en tanto estructura, conformado por dos tonos se denomina también logos. Por cuanto los tonos corresponden a diversas longitudes de cuerda, constituyen números, pudiendo así definirse el intervalo como logos de dos números. La "predefinición" (219a29-30) aristotélica de tiempo puede ser interpretada con la ayuda de la conceptuación pitagórica de intervalo. Los ahoras pueden concebirse, en analogía con los tonos, como horoi que, al igual que aquellos definen un intervalo musical, definen el tiempo como su intervalo. Número en la definición aristotélica de tiempo significaría así un cierto logos respecto a las *monadas* representadas por los ahoras.

72 J. Moreau (op. cit., p. 156) ve en el pasaje un giro del tratado hacia una consideración ontológica del tiempo. *Cf.*, también, V. Goldschmidt, op. cit., pp. 91, 92-94. Igualmente A. Rosales, "Una pregunta sobre el tiempo", pp. 137 ss. Este trabajo se ha ocupado de poner de manifiesto los presupuestos ontológicos implícitos en la clasificación aristotélica de los entes, contenida en el estudio del "ser en el tiempo".

tiempo no se fundamenta en el ser medido por el tiempo. Más bien, el ser medido por el tiempo se remite a una vinculación entre ser y tiempo no cifrada en la mensurabilidad. En esta última perspectiva piensa Aristóteles, como es sabido, la vinculación entre movimiento y tiempo al concebir el movimiento como el estar en obra, *energeia*, de una potencia, *dynamis*. Energeia y dynamis se conciben como modos de presencia en un ahora que no es puesto por el alma sino que se da a una con la presencia de la energeia del móvil. A diferencia de la presencia de los seres eternos, que por ser pura energeia, es decir, sin referencia a dynamis, constituye una única presencia, la energeia de los entes en el tiempo implica multiplicidad de presencias del mismo móvil, y con ella la pluralidad de ahoras-unidad sucesivos. En esta multiplicidad de presencias y ahoras se funda la posibilidad de demarcación de lapsos mediante ahoras-límites por parte del alma y la mensurabilidad del movimiento mediante el tiempo. La presencia única de los seres eternos, es decir, el que no exhiban la "plural-unidad" del móvil que es la condición de posibilidad de los ahoras-unidad y de los ahoras-límites, es la razón por la cual éstos no son mensurables por el tiempo.

2.3. IDENTIDAD Y ALTERIDAD DEL AHORA LA EXPRESIÓN "ὅ ποτε ὄν"

En las secciones precedentes del capítulo pusimos de manifiesto la comprensión del ahora que se desprende del examen de los análisis preparatorios de la definición aristotélica de tiempo y de la definición misma. La vinculación entre ahora indivisible, unidad y número, por un lado, y entre ahora y límite, por otro, se mostraban como elementos esenciales para comprender la naturaleza del ahora y la célebre definición aristotélica de tiempo.

El tratado despliega otra gran directriz interpretativa para comprender la naturaleza del ahora a través de la respuesta ofrecida por Aristóteles a los planteamientos de la tercera aporía (218a8-30). En la aporía se argumenta que no es fácil saber si el ahora permanece siempre uno y el mismo o es siempre diferente, pues cualquiera de estas tesis cede al confrontarla con las

propiedades que el tiempo exhibe. La solución de la aporía radica para Aristóteles en mostrar que el ahora posee una naturaleza dual de acuerdo a la cual "en efecto, es en un sentido el mismo siempre, y en otro sentido no es el mismo", ἔστι μὲν οὖν ὥς τὸ αὐτὸ τὸ νῦν αἰεί, ἔστι δ' ὥς οὐ τὸ αὐτό (219b31-32).

La simplicidad del enunciado de la tesis no se compagina con la maraña de dificultades que ha de afrontarse para reconstruir la argumentación aristotélica que la sustenta. Apenas nos apartamos de la mera enunciación de la tesis para entrar a su explicitación, topamos con aquel tipo de situación, no infrecuente al estudiar pasajes aristotélicos decisivos, en la que la interpretación del pasaje del caso y la del todo al que pertenece se condicionan recíprocamente, requiriéndose además el concurso de filología, filosofía e historia y una atenta mirada a los fenómenos en consideración. Aristóteles, en efecto, se refiere a la identidad del ahora mediante una expresión cuya interpretación ha representado uno de los puntos más controversiales del tratado aristotélico.

No sólo no hay acuerdo entre los intérpretes respecto a los pasajes del tratado en los que la expresión se refiere efectivamente al ahora y los pasajes en los que se refiere a otras instancias[73], sino que ni siquiera la mera reseña de la expresión queda exenta de discusión, pues, si bien en el tratado encontramos las formulaciones τὸ γὰρ νὺν τὸ αὐτὸ ὅ ποτ' ἦν (219b 10-11) y ὃ δέ ποτε ὄν ἐστι τὸ νὺν, τὸ αὐτό (219b14-15), para algunos intérpretes contemporáneos la primera constituiría una glosa o nota de un *lector eruditus*[74]. Ya A. Torstrik había catalogado esa formulación de oscura e innecesaria para el contexto argumentativo en el que se da y, tras admitir que a pesar de múltiples tentativas le resultaba inexplicable, proponía la "fácil" enmendación del imperfecto por el participio presente característico

---

73 Los referentes propuestos son el ahora, el móvil, lo anterior y posterior en el movimiento, el tiempo. Algunos intérpretes sostienen que todas estas instancias se presentan en algún momento como referentes de la fórmula ὅ ποτε ὄν. Las interpretaciones más restrictivas aceptan sólo como referentes el ahora y el móvil. Tan gran discrepancia puede dar ya una idea de la amplitud de la controversia.

74 *Cf.* R. Brague, *Du temps chez Platon et Aristote*, pp. 115-116, P. F. Conen, op. cit., pp. 470-471.

de la formulación "habitual"[75]. La mayor parte de los intérpretes[76] reconocen, sin embargo, ambos pasajes como aristotélicos e incluso algunos consideran el pasaje en imperfecto de indicativo como la formulación fundamental sobre la que ha de cimentarse la interpretación de la controversial expresión en referencia al ahora.

En los casos en los que la expresión ὅ ποτε ὄν parece no estar referida al ahora, las discrepancias sobre la identificación de las instancias a las que se refiere son también innumerables. Si a los factores de controversia indicados sumamos las discusiones sobre la estructura sintáctica, la traducción y la interpretación de la expresión de acuerdo a sus diferentes menciones, se puede obtener una idea de los inextricables análisis que ha suscitado. Es natural sospechar que la abundancia de análisis no responde únicamente a la dificultad de la expresión ὅ ποτε ὄν en sí misma, sino más bien a las decisivas implicaciones que cualquiera de sus interpretaciones encierra respecto a la comprensión de la teoría aristotélica del tiempo. Así, la identificación de la expresión ὅ ποτε ὄν con el término sujeto, ὑποκείμενον, lleva a entender el ahora como un móvil que se desplaza y genera el tiempo, equiparando la identidad y la alteridad del ahora con la identidad y la alteridad de un móvil. Estas directrices interpretativas no se ajustan a la especificación del análisis aristotélico del ahora y no permiten la captación de la peculiar terminología empleada por Aristóteles para este fin.

La interpretación de la identidad y la alteridad del ahora mediante los conceptos de ahora-presente y ahora-punto temporal parece más próxima a los planteamientos aristotélicos. Sin embargo, esta directriz interpretativa desemboca en una curiosa controversia: mientras que unos estudiosos

[75] A. Torstrik, "Über die Abhandlung des Aristoteles von der Zeit", pp. 470-471.

[76] Así procedía M. Heidegger (op. cit., p. 350) y con él W. Bröcker. Igualmente W. Wieland, op. cit., p. 324 y los que siguen su interpretación como H. Kuhlmann y E. Rudolph. Entre los estudios más recientes se repite esta directriz interpretativa. *Cf.* A. Giordani, op. cit., pp. 112-113, S. Margel, *Le concept de temps: étude sur la détermination temporelle de l'être chez Aristote*, p. 153 ss.

radican la identidad del ahora en el ahora como ahora presente, y la alteridad en el ahora como punto temporal, otros, por el contrario, radican en el ahora-presente la alteridad del ahora, y en el ahora-punto temporal su identidad. A partir de la consideración de la implicación entre móvil y ahora y de un cuidadoso análisis de la expresión ὅ ποτε ὄν, se puede desarrollar una crítica de ambas posiciones que, aprovechando sus aciertos, permite dar cuenta de la conceptuación aristotélica de la identidad y la alteridad del ahora.

Exponemos en primer lugar (§ 1), las características fundamentales de la interpretación de la expresión ὅ ποτε ὄν propuesta por Torstrik, la cual se ha convertido en la interpretación estándar en los estudios contemporáneos. Señalamos a continuación (§ 2), cómo para interpretar adecuadamente esta expresión se ha de tener presente la necesidad expresiva a la que responde su forjamiento. Ésta no es otra sino el intento de pensar la especificidad del fenómeno del ahora a partir de la implicación, ἀκολουθεῖν, entre ente en movimiento y ahora. La interpretación de A. Torstrik, a la luz de esta perspectiva, parece requerir ciertas precisiones, que impiden sobre todo la asimilación del móvil al ahora, a que ha dado lugar su propuesta entre numerosos comentaristas. A partir de estas precisiones, exponemos y criticamos (§ 3) las tentativas de comprender la identidad y alteridad del ahora mediante su identificación con un móvil. Mostramos a continuación (§ 4), cómo una interpretación respetuosa de la especificidad de la identidad y alteridad del ahora, expresadas en las fórmulas aristotélicas que nos ocupan, parece posible a partir de la consideración del ahora-presente y del ahora-punto temporal. Ponemos de relieve la curiosa controversia originada por la directriz interpretativa a la que responden estos conceptos y mostramos cómo es posible ponerla al servicio de una adecuada comprensión de la identidad y alteridad del ahora mediante la consideración de la implicación entre móvil y ahora.

§ 1

A mediados del siglo XIX, A. Torstrik reactualizó una interpretación que estaba ya presente en los comentaristas griegos y sostuvo que la expresión ὅ ποτε ὄν era una variante del término sujeto, ὑποκείμενον[77]. La propuesta de Torstrik ganó amplia aceptación, hasta el punto de que Hans Wagner pudo señalar en 1965, en su traducción comentada de la *Física* perteneciente a la prestigiosa serie de la Wissenschaftliche Buchgesellschaft, que A. Torstrik había aclarado satisfactoriamente la cuestión[78]. La apreciación de H. Wagner es ciertamente exagerada, pero reflejaba la estandarización alcanzada por la traducción o "sustitución por equivalencia" planteada por Torstrik. Como suele ocurrir, la estandarización de la propuesta representó una especie de síntesis del argumento de autoridad y mecánica repetición de la conclusión obtenida por Torstrik, relegándose por completo la argumentación y las decisiones interpretativas esenciales en las que se basaba su trabajo y, en definitiva, las propias consideraciones aristotélicas. En el párrafo precedente hemos destacado el conjunto de variables implicadas en cualquier decisión interpretativa acerca de la expresión ὅ ποτε ὄν. El que la propuesta de Torstrik se convirtiera en la interpretación contemporánea estándar y confluya en ella además la tradición iniciada por los comentaristas griegos, obliga a la consideración de sus argumentos fundamentales.

[77] La referencia fundamental es el artículo "Hó pote ón. Ein Beitrag zur Kenntnis des aristotelischen Sprachgebrauchs", publicado por A. Torstrik en 1857. Diez años más tarde, publicó "Über die Abhandlung des Aristoteles von der Zeit", en el que mantenía la misma interpretación de la expresión ὅ ποτε ὄν y, con base en ella, desarrollaba diversos análisis sobre la "materia" del ahora. La traducción de la expresión ὅ ποτε ὄν como sujeto, ὑποκείμενον, aparece por primera vez en uno de los fragmentos del comentario perdido de Alejandro de Afrodisia a la *Física* transmitidos por Simplicio. El fragmento (*cf.* Simplicio, op. cit., 759, 29-760, 3) se ocupa de la aporía sobre el alma y el tiempo incluida en el capítulo 14 del tratado del tiempo. En las últimas líneas del pasaje, Aristóteles señala que si no hay un alma que numere es imposible que haya tiempo, a no ser τοῦτο ὅ ποτε ὂν ἔστιν ὁ χρόνος (223a26-27). Alejandro traduce la expresión ὅ ποτε ὂν por ὑποκείμενον e identifica al movimiento como el sujeto del tiempo: sin el alma hay sólo el sujeto del tiempo, el movimiento. Esta tesis será seguida por todos los comentaristas griegos y se convertirá en la interpretación tradicional del pasaje. *Cf.* U. R. Jeck, op. cit., pp. 20-21.

[78] Aristoteles, *Physikvorlessung*, Übersetzt von H. Wagner, p. 572.

Torstrik inicia el estudio de la expresión ὅ ποτε ὄν con la consideración de su última mención (223a26) en el tratado del tiempo. La mención forma parte de un pasaje no menos difícil y controversial, aquel (223a16-29) cuyo objeto es el estudio de la modalidad de la relación entre tiempo y alma. Pero Torstrik parece más bien considerar obvio el planteamiento aristotélico –de hecho, también en el posterior artículo sobre el tratado da su contenido por obvio[79]– y a partir de él circunscribe el horizonte interpretativo en el que es posible, en su opinión, aclarar el sentido de la expresión ὅ ποτε ὄν. Aristóteles se pregunta en el pasaje si hay tiempo prescindiendo del alma. De acuerdo con Torstrik, la respuesta de Aristóteles es: sin alma hay ὅ ποτε ὄν es el tiempo, es decir, el movimiento. El mismo sentido posee la expresión según Torstrik en 219a20. Para Torstrik así como el tiempo "tiene" un "ὅ ποτε ὄν", también el ahora lo tiene; como prueba remite a 219a10. Las restantes menciones de la expresión ὅ ποτε ὄν son simplemente enumeradas por Torstrik en su bosquejo inicial y no suscitan para él dificultades interpretativas adicionales.

Por el contrario, la mención de la expresión ὅ ποτε ὄν presente en *De la generación y la corrupción* (319a33-b4) merece la atención de Torstrik. Mediante su análisis confirma y precisa el horizonte interpretativo delineado ya con la elección del texto que inicia –sin duda a modo de paradigma– el artículo. Aristóteles se pregunta si la materia de los elementos –tierra, aire, agua, fuego– es la misma o es diferente y responde: ὃ μὲν γάρ ποτε ὂν ὑπόκειται, τὸ αὐτό, τὸ δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτό (319b3-4). Torstrik interpreta: "denn ὅ ποτε ὄν liegt ihnen als dasselbe zu Grunde, ihr Begriff aber ist nicht derselbe"[80]. Esta materia constituye un *Etwas* que como sujeto para las formas es *formlos*. Ahora bien, puesto que conocemos cada cosa a través de la forma, el conocimiento de ese algo nos es imposible. De acuerdo a esta directriz, expone Torstrik el sentido de la expresión ὅ ποτε ὄν: "Es bedeutet also hier dasjenige wodurch das Reale von dem Begriff verschieden

[79] "Denn an einer späteren stelle (223a27) wird als hó pote ón der Zeit die Bewegung gennant, als das was auch ohne die Seele und ihr Bewusstsein, welches die Bewegung erst zur Zeit erhebt, existieren könne", A. Torstrik, op. cit., p. 451. *Cf.*, igualmente, p. 515.

[80] A. Torstrik, "Hó pote ón. Ein Beitrag zur Kenntnis des aristotelischen Sprachgebrauchs", p. 162.

ist, und welches sogleich nicht durch einen Begriff ausgedrückt werden kann"[81].

El mismo sentido posee la expresión en el marco del análisis de las relaciones para referirse a aquello que es ciertamente determinado "aber unendlich mannigfaltig und für das vorliegende Vehältnis gleichgültig ist"[82]. Torstrik pone de relieve este uso de la expresión mediante una extensa reseña de las consideraciones de Alejandro de Afrodisia dedicadas al texto de la *Metafísica,* en el que Aristóteles discute la tesis de Protágoras del "hombre-mensura". En este contexto, Alejandro, según Torstrik, denomina unas veces sujeto, otras ὅ ποτε ὄν, "das der Relation zu Grunde liegende und an sich Seiende"[83]. El propio texto de Aristóteles documenta, según Torstrik, este sentido de ὑποκείμενον al señalar como imposible que, al no darse la percepción, no existirían los sujetos que producen la percepción, τὸ δὲ τὰ ὑποκείμενα μὴ εἶναι, ἃ ποιεῖ τὴν αἴσθησιν, καὶ ἄνευ αἰσθήσεως, ἀδύνατον (*Metafísica* 1010b33-35). Torstrik destaca la significación de ὑποκείμενον como *ente en sí mismo* (*Metafísica* 1011a17-18) y en oposición a "ente en relación con", τὰ ὄντα πρός τι (*Metafísica* 1011a20), específicamente como φαινόμενα para el hombre (1011b19-20).

En el artículo de 1867, Torstrik completa su interpretación de la expresión ὅ ποτε ὄν referida al ahora con la pregunta sobre la materia del ahora. Si bien en el primer artículo Torstrik insistía en la concordancia de su interpretación con el parecer de los comentaristas griegos, en el segundo señala que éstos, al igual que los discípulos de Aristóteles, no ofrecieron esclarecimiento alguno respecto al significado de "materia del ahora"[84]. Lo anterior y posterior en el movimiento conforma, según Torstrik, la materia

81 Ibídem, p. 163.
82 Ibídem, p. 164.
83 Ibídem, p. 166. W. Welsch ha destacado que Aristóteles no utiliza el término *hypokeimenon* en el análisis de la percepción como referente de "ein aisthetisches Neutrum". Según Welsch (*Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre*, pp. 96-97), Aristóteles defiende "daß dieses hypokeímenon an ihm selbst natürlich gleichwohl ein im aisthetisch-qualitativen Sinn Bestimmtes und also durchaus genau als Weißes, Schwarzes, Süßes etc zu nehmen und zu verstehen ist".
84 A. Torstrik, art. cit., p. 451.

del ahora[85]. Como tal es fundamento de la identidad y unidad del ahora. Torstrik conjetura una explicación del sentido de esta unidad en términos que él mismo estima que pueden sonar hegelianos: "die Materie des Nun sei das früher und später, bedeute, dass jedes Nun das frühere eines späteren und das spätere eines früheren sei"[86]. Cada ahora es lo anterior y posterior a la vez: "Also ist das Früher und Später als Einheit betrachtet das Nun"[87].

Sin pormenorizar los diferentes aspectos filológicos y filosóficos de los análisis de Torstrik que han sido criticados[88], puede señalarse que el

85 Ibídem, pp. 450, 470-471.
86 Ibídem, p. 470.
87 Ibídem, p. 453.
88 Los aspectos más cuestionados son los siguientes: 1. La inducción incompleta de las menciones de la expresión estudiada. En el artículo de 1857, Torstrik ignoraba las dos menciones que se encuentran en *De las partes de los animales* (649a15 ss., 649b 21-27). 2. La arbitraria disposición de la secuencia interpretativa a la que somete Torstrik los pasajes recogidos. La elección de la última mención de la expresión presente en el tratado del tiempo y de la incluida en *De la generación y la corrupción* (319a33-b4) como base e inicio de sus consideraciones ha parecido completamente injustificada. Por un lado, aquella última mención pertenece a un contexto oscuro y controversial que la hace poco apta como caso esclarecedor. Ciertamente, Torstrik relegó en sus dos artículos las dificultades del pasaje, aceptando la vieja lectura de Alejandro de Afrodisia. Ésta fue la interpretación seguida por los comentaristas griegos y a través del "averroísmo" la que sostuvieron la mayoría de los filósofos del siglo XIII europeo. No obstante, como mostraremos en la tercera sección del próximo capítulo, la aparición de la llamada *Translatio Nova* de la *Física* hizo posible un rico debate sobre el pasaje en cuestión, que Torstrik no parece haber conocido. Por otro lado, Tortstrik no aporta argumento alguno que pruebe la razón por la que se ha de privilegiar la mención presente en *De la generación y la corrupción.* 3. El insuficiente análisis sintáctico de la expresión. En las menciones presentes en *De las partes de los animales,* han encontrado comentaristas y filólogos razones adicionales a las sustentadas en la necesidad expresiva a la que responde la fórmula en el tratado del tiempo, para suspender su equiparación al concepto de ὑποκείμενον y realizar un análisis sintáctico de la expresión, acompañado de una reflexión sobre su estructura y significado. Así, se ha señalado que el relativo "ὅ" que la inicia puede ser predicado del participio "ὄν" (J. Conill, "¿Hay tiempo sin alma?", pp. 182-183. R. Brague, op. cit., pp. 102, 107-108. S. Margel, op. cit., p. 150). "Ποτε" no posee necesariamente un sentido de indefinición o distribución, es decir, un sentido no temporal; puede significar *en algún tiempo*, *siempre* (J. Conill, op. cit., pp. 182-183, R. Brague, op. cit., pp. 106-110. Ph. Hoffmann, "Les catégories pou et pote chez Aristote et Simplicius", pp. 220-221. J. Esteve Forriol, "Una fórmula restrictiva del tiempo en Aristóteles [hó pote òn]", pp. 349-351. S. Margel, op. cit., pp. 152-154. D. Bostock, art. cit., p. 159. A. Chernyakov, *The ontology of time. Being and time in the philosophies of Aristotle, Husserl*

cuestionamiento de su propuesta abarca desde los intentos por mantener su "traducción" de la expresión ὅ ποτε ὄν mediante una reflexión sobre el peculiar significado que el concepto de sujeto, ὑποκείμενον, posee en referencia a la identidad del ahora[89], hasta la completa negación de la validez de la aplicación del término sujeto al ahora.

El cuestionamiento de la propuesta de Torstrik responde a varias apreciaciones interpretativas que no parecen desacertadas. Por un lado, el hecho de que de las diez menciones de la expresión ὅ ποτε ὄν que se encuentran en el *Corpus aristotelicum*, siete pertenezcan al tratado del tiempo, y de éstas, seis se concentren en el mismo capítulo, parece sugerir que la controversial expresión se vincula estrechamente con la exigencia de acuñar

and Heidegger, pp. 67-69). De hecho, la extendida interpretación de "ποτε" como *cada caso, cada vez*, no está reñida con esta última traducción –"siempre"– si interpretamos "ὅ" como predicado de "ὄν" y no omitimos, como suele hacerse en tal interpretación, la traducción de "ὄν", *siendo*, lectura mantenida por numerosos filólogos e intérpretes (P. F. Conen, op. cit., p. 82. J. Conill, op. cit., pp. 185- 186. R. Brague, op. cit., pp. 119-120. A. García Calvo, *Contra el tiempo*, p. 158. En las versiones de la *Física* de A. Vigo y de J. L. Calvo, ὄν es traducido por *siendo*. *Cf.* Bibliografía). 4. La relegación del carácter predicativo del ahora y de la complejidad de la implicación, ἀκολουθεῖν, entre ente en movimiento y ahora, a partir de la cual analiza Aristóteles la identidad del ahora.

89 Entre los recientes defensores de la propuesta de A. Torstrik, U. Marquardt ha retomado su pregunta sobre la materia del ahora en el capítulo final del libro *Die Einheit der Zeit bei Aristoteles*. Para U. Marquardt el concepto de materia, que es de por sí equívoco en Aristóteles, referido al ahora responde a un sentido figurado. El significado del término "materia" en Aristóteles comprende múltiples acepciones: 1. Aquello de lo que está constituida una cosa, la materia sensible. 2. La materia de los entes matemáticos, la materia inteligible, *hyle noete*. 3. Al género también se denomina materia. 4. La materia como sujeto del movimiento y el cambio. Este último es, de acuerdo con Marquardt, el sentido fundamental y con él concuerda el significado de "Jetzt-Substrat" (p. 178). Como ahora-substrato, el ahora es materia para la determinación "ser ahora" ("ser ahora anterior", "ser ahora posterior"). Ni percepción ni conocimiento del tiempo es posible desde el ángulo del "ahora-substrato". El ahora-substrato es una exigencia del pensamiento, "eine reine Denknotwendigkeit" (p. 186), un concepto construido a partir de la analogía entre ahora y móvil. Únicamente a partir de ella nos es en cierto modo cognoscible. Nuestro conocimiento del ahora y del tiempo es posible a partir de las determinaciones del ahora-substrato como ahora anterior y ahora posterior.

recursos expresivos apropiados para dar razón del ahora y del tiempo en el tratado, texto que constituiría además, de acuerdo a la cronología propuesta por W. Jaeger, el marco más antiguo entre los escritos en los que aparece aquella expresión. Esta vinculación debería constituir, en consecuencia, una directriz fundamental para la interpretación de la expresión ὅ ποτε ὄν. Por otro lado, ha parecido carente de sentido que el propio Aristóteles no haya utilizado en estos pasajes el término ὑποκείμενον si, como considera Torstrik, la expresión ὅ ποτε ὄν no representaba sino una formulación alternativa de este término.

A estas apreciaciones ha de sumarse la creciente atención a los planteamientos ontológicos contenidos en el tratado aristotélico del tiempo, que ha caracterizado a los estudios aristotélicos en los últimos años. Todos estos factores contribuyen al desarrollo de diversas tentativas interpretativas en las que la controversial expresión se estudia mediante un cuidadoso análisis de los específicos problemas del tratado del tiempo en los que ésta se inscribe, directriz que ciertamente no seguía el influyente artículo de A. Torstrik. De estas tentativas cabe extraer algunos puntos de convergencia que permiten alcanzar, como veremos, un esclarecimiento más adecuado de la expresión ὅ ποτε ὄν referida al ahora, que el suministrado por las propuestas de Torstrik.

§ 2

La expresión ὅ ποτε ὄν aparece referida a la identidad del ahora en un argumento cuya estructura y contexto es manifiesto, constante y reiterado. Por un lado, la expresión se inserta en una oración compuesta por dos proposiciones que se contraponen (μὲν [...] δὲ [...]) por los predicados "lo mismo y otro" (μὲν [...] τὸ αὐτό, δὲ [...] ἕτερον), lo cual subraya que la contraposición no resulta un elemento secundario, meramente ilustrativo por ejemplo, respecto al sentido de la expresión. Al contrario, en la contraposición parece configurarse el sentido de la expresión. Por otro lado, el argumento en el que se inscribe esta contraposición y, con ella, la expresión en cuestión, es la implicación, ἀκολουθεῖν, entre movimiento, magnitud y tiempo. Específicamente, el estudio del ahora se enmarca en la

consideración de la implicación entre los indivisibles de cada uno de estos dominios: móvil, punto y ahora. Al igual que desde el inicio del tratado el vínculo entre movimiento y tiempo orienta la indagación aristotélica sobre el tiempo –incluso antes de que entrara en escena la implicación, ἀκολουθεῖν, entre movimiento, extensión y tiempo (219a10 ss.)– del mismo modo, la implicación entre móvil y ahora es la directriz fundamental de los análisis sobre la identidad y alteridad del ahora. Textualmente, es incuestionable su preponderancia frente a la consideración de la implicación entre punto y ahora en los análisis. La preponderancia responde, sin embargo, a una fundamentación teórica destacada por Aristóteles: puesto que entre punto y ahora no se da implicación como entre móvil y ahora, (219b22-23, 219b32-33, 220a14), sino implicación en *cierta medida*, ἀκολουθεῖ δὲ καὶ τοῦτό πως τῇ στιγμῇ (220a9-10), mal puede servir esta última implicación como vía para dar razón de la estructura del ahora. De hecho, Aristóteles señala alguna de sus insuficiencias (220a12 ss.) y reitera, por el contrario, la validez del estudio de la implicación, ἀκολουθεῖν, entre móvil y ahora para poner de manifiesto la estructura del ahora, insistiendo en la analogía (219b22-23) entre esta implicación y el vínculo entre movimiento y tiempo que desde el comienzo del tratado, como ya señalamos, se muestra como la directriz interpretativa fundamental.

Estas coordenadas fijan el camino desde donde ha de iniciarse la interpretación del análisis aristotélico del ahora y de la controversial expresión señalada. Debemos comenzar por preguntarnos por la identidad y alteridad de lo que se traslada, para estudiar, en un segundo momento, cómo la estructura descubierta en el móvil se reproduce en el ahora en razón de la implicación, ἀκολουθεῖν, entre móvil y ahora. El término "un móvil" es ambiguo, pues significa algo que puede moverse, pero significa también lo que está en movimiento. En la exposición aristotélica que consideramos no existe esta ambigüedad. Por el contrario, a lo largo del estudio de la argumentación aristotélica hay que tener bien presente que la atención se dirige al ente en movimiento, τὸ ἐν κινήσει ὄν. Dentro del tratado del tiempo, al analizar el sentido de la expresión "ser en el tiempo",

Aristóteles reitera que para el ente en movimiento, moverse no constituye una determinación accidental, συμβέβηκεν (221a24), sino que se sigue necesariamente, ἀνάγκη παρακολουθεῖν (221a24, 221b9-10). Moverse, κινεῖσθαι, constituye su ser (221b27-28). Aristóteles inquiere por la identidad y alteridad del ente en movimiento, τὸ ἐν κινήσει ὄν, es decir, del ente cuyo ser es el moverse.

Es obvio que tal indagación se conecta con la pregunta por la identidad y alteridad de la *ousia*. También se conocen los planteamientos y el aparato conceptual del que se vale Aristóteles para darle respuesta. De entre éstos, Torstrik destacó, con gran éxito, como hemos visto, la pertinencia de los análisis de la identidad fundados en el concepto de sujeto, ὑποκείμενον. Ahora bien, si Aristóteles determina con rigor el horizonte de su indagación –la identidad y alteridad del ente en movimiento, τὸ ἐν κινήσει ὄν, y su correspondencia en la estructura del ahora– no podemos nosotros equipararlo sin más y sustituirlo con otro horizonte más general –la pregunta por la identidad y alteridad de la ousia– para proceder a su interpretación, aunque el nexo entre ambos sea manifiesto. Aristóteles no pregunta en los pasajes que estudiamos por la implicación, ἀκολουθεῖν, entre la identidad y alteridad de la ousia y la del ahora. El interrogante es más específico: se refiere a la implicación entre el ente en movimiento, τὸ ἐν κινήσει ὄν, y el ahora. No se pregunta ni por la implicación de la ousia y el ahora ni por la implicación del "sujeto" del móvil y el ahora. Se pregunta por el ente en movimiento y el ahora. La precisión se orienta hacia la consideración del fenómeno estudiado, el ahora. Si damos cuenta de éste a través de la respuesta a la cuestión más general indicada, podemos alcanzar ciertamente un resultado que, en estricto sentido, no sea falso pero sí insuficiente y estéril a causa de su generalidad para apresar la naturaleza del ahora.

A la pregunta específica que el tratado del tiempo desarrolla para aclarar la naturaleza del ahora corresponde el particular lenguaje utilizado en su respuesta. Aristóteles considera la identidad y la alteridad del ente en movimiento, es decir, del ente cuyo ser es el moverse, κινεῖσθαι. El tratado del tiempo responde en estos términos: "[lo que se desplaza] lo que en cada caso es, es lo mismo en cuanto al logos, no obstante, es otro", τοῦτο

δὲ ὅ μέν ποτε ὄν τὸ αὐτό [...], τῷ λόγῳ δὲ ἄλλο (219b18-20). Tratemos de explicitar esta difícil afirmación[90].

Que la identidad a que se refiere la expresión ὅ ποτε ὄν se fundamenta en la identidad de la ousia parece claro: sólo podemos hablar de un ente en

[90] En el Codex H (Vaticanus 1027) tras ὄν aparece ἐστὶ. Ésta es, a nuestro parecer, una traducción aceptable de la polémica expresión, pero ciertamente aproximada. Su sentido parece ser: "lo que siendo el ente en movimiento siempre es, es lo mismo". Las principales decisiones interpretativas –ya en una nota anterior indicamos diversas referencias bibliográficas en las que nos apoyamos– implícitas en esta traducción son las siguientes: 1. La comprensión de ὅ como predicado del participio ὄν y con antecedente indefinido. 2. La insistencia en el carácter de gerundio de ὄν. 3. La interpretación temporal de ποτε y por cierto no con el sentido de *en algún tiempo pasado*, sino con el sentido temporal que parecen incluso implicar las expresiones "cada vez", en "cada caso", que se leen en numerosas interpretaciones de la fórmula que nos ocupa, si se pretenden mantener –como ocurre generalmente– tanto en referencia al móvil como al ahora. En efecto, la expresión no parece significar lo que en cada caso sea el móvil, sea lo que sea el móvil, siendo lo que fuere el móvil, cualquiera que sea el móvil, sino que con ella parece referirse Aristóteles a lo que el móvil es en todo momento de su movimiento, es decir, lo que el ente en movimiento es siempre al moverse. La utilización de la expresión en referencia al ahora parece confirmar este sentido. Pues al decir "lo que sea cada vez, en cada caso, el ahora", nos estamos refiriendo implícitamente a casos diferentes del ahora, por lo cual nos estamos refiriendo necesariamente –según vimos al analizar la tercera aporía inicial del tratado– a ahoras sucesivos. Tanto referida al ente en movimiento como referida al ahora, la expresión que analizamos parece reflejar la descripción o perífrasis de una constancia o identidad dentro de una sucesión o iteración. La formulación mediante el imperfecto en 219b10-11 apuntaría al mismo sentido. En el capítulo 11 del tratado, los únicos referentes de la expresión ὅ ποτε ὄν son el móvil y el ahora. El referente de la fórmula en la mención presente en 219b25-28, es el móvil no el ahora, como lo prueba la carencia del artículo τὸ (*cf.* G. Eigler, *Metaphysische Voraussetzungen in Husserls Zeitanalysen*, pp. 26-27. W. Wieland, op. cit., p. 324-325, A. Giordani, op. cit., pp. 111, 118-119). En la mención presente en el capítulo 14, mención paradigmática, como hemos visto, para la interpretación de Torstrik, el referente de la expresión es el ahora. 4. La identificación de τῷ λόγῳ (219b19-20) con τὸ εἶναι αὐτῷ (219b11, 219b14, 27) como expresión del ser del ente en movimiento y del ser del ahora. Aristóteles señala que lo que se traslada es uno conceptualmente y lo distingue bajo tal perspectiva del móvil ὅ ποτε ὄν: καὶ γὰρ ἡ κίνησις καὶ ἡ φορὰ μία τῷ φερομένῳ, ὅτι ἕν (καὶ οὐχ ὅ ποτε ὄν -καὶ γὰρ ἂν διαλίποι- ἀλλὰ τῷ λόγῳ) (220a7-8). La unidad del móvil a la que se refiere la expresión ὅ ποτε ὄν es condición necesaria del darse un ente en movimiento, pero no es condición suficiente del darse un ente *en movimiento*. En efecto, el móvil puede detenerse (καὶ γὰρ ἂν διαλίποι) y ya no es un ente en movimiento, pero conserva su identidad como sustancia. *Cf.* H. Meyer (op. cit., p. 181): "[Aristoteles] meint eine

movimiento, en la medida en que podemos hablar de un mismo individuo, de una misma ousia en movimiento y en este sentido si bien el relativo ὅ que abre la controversial expresión deja indeterminado su antecedente, parece, no obstante, circunscribirlo al horizonte constituido por el sujeto, τὸ ὑποκείμενον. ¿Resulta entonces equiparable la expresión ὅ ποτε ὄν referida al ente en movimiento, al término sujeto, ὑποκείμενον? La mención de la expresión en *De las partes de los animales*, que por cierto Torstrik no destaca, parece apuntar claramente a una respuesta negativa: τὸ μὲν γὰρ τυγχάνει ὄν τὸ ὑποκείμενον (649a15). Una respuesta afirmativa significaría que la expresión pudiera emplearse para referirse al sujeto independientemente de que nos estuviéramos refiriendo a éste como fundamento de identidad de un ente ya en movimiento, ya en reposo. La expresión no se ajusta a esta indistinción. La expresión es utilizada por Aristóteles para referirse a la identidad del ente cuyo ser es el moverse. Ello implica una consideración de la función de identidad del sujeto y de su relación con la radical alteridad constituida por el moverse, κινεῖσθαι, distinguible de la consideración de la identidad del sujeto y de su relación con la alteridad conformada por las secuencias de moverse y reposar del ente.

La expresión atañe, en efecto, al ente en movimiento y por ello su utilización necesariamente va acompañada de la referencia al ser siempre otro (cambiante cada vez) del ente en movimiento. Sólo cabe hablar de la identidad del ente en movimiento en la medida en que hablamos de su alteridad, de lo contrario no estamos hablando de un ente en movimiento.

Tal es la razón de que la expresión ὅ ποτε ὄν aparezca inserta en una oración compuesta, en la que se afirma conjuntamente la identidad del móvil y su alteridad. La contraposición mediante las partículas μέν y δέ es

Identität in der Bewegungswirklichkeit; denn nicht, wenn das Bewegtes als ein und dasselbe Seiende, sondern wenn das Seiende als ununterbrochen Bewegtes genommen wird, ist die Bewegung kontinuierlich 'eine'". La unidad τῷ λόγῳ del ente en movimiento que Aristóteles destaca parece hacer posible (*cf. Metafísica* 1030b4-13) una definición del ente en movimiento. Dentro de este marco conceptual pareciera que han de interpretarse las referencias al *ser siempre otro* de lo que se traslada y del ahora: τὸ δὲ νῦν διὰ τὸ κινεῖσθαι τὸ φερόμενον αἰεὶ ἕτερον (220a14, 219b31-33).

expresión de ello. No obstante, la forma gramatical de la oración compuesta que consideramos puede sugerir también una incorrecta comprensión de su sentido. Pues la contraposición en que se articula pudiera llevar a pensar que las expresiones ὅ ποτε ὄν y τὸ εἶναι se refieren al móvil desde un mismo plano lógico y comparten ambas, por consiguiente, el mismo estatus lógico. Esta equiparación no es válida. Con el término τὸ εἶναι contrapuesto a la fórmula ὅ ποτε ὄν, alude Aristóteles al ser del ente en movimiento. El marco de referencia de la expresión ὅ ποτε ὄν es más restringido, pues estriba en *uno* de los factores que integran el ser del ente en movimiento. La identidad de la ousia, significada por la expresión ὅ ποτε ὄν, junto a las diferentes determinaciones alcanzadas por el móvil fundan el ser del ente en movimiento. El darse una ousia no implica el darse ésta como un ente en movimiento. Con la negación y el cese de su presencia como ente en movimiento, la identidad de la ousia se mantiene; sin embargo, en tal caso la unidad τῷ λόγῳ (220a7-8) del ente en movimiento no se mantiene. Ello evidencia que no es posible equiparar el plano lógico de los términos τὸ εἶναι y ὅ ποτε ὄν referidos al móvil en la contraposición que analizamos.

Las consideraciones sobre el ente en movimiento que hemos estudiado se subordinan en el tratado a un objetivo preciso: como el ahora "sigue", ἀκολουθεῖ, al ente en movimiento, la reflexión sobre éste nos abre el camino para acceder a la naturaleza del ahora. Con el término ἀκολουθεῖ, Aristóteles comprende una dependencia plural entre móvil y ahora. El ser, la estructura y el conocimiento del ahora dependen del ente en movimiento. Aristóteles presenta el desarrollo de esta compleja implicación como una especificación del estudio de la vinculación entre movimiento y tiempo que dirige los análisis del tratado del tiempo desde sus inicios: "el ahora sigue a lo que se traslada como el tiempo al movimiento", τῷ δὲ φερομένῳ ἀκολουθεῖ τὸ νῦν, ὥσπερ ὁ χρόνος τῇ κινήσει (219b22-23). Ya al inicio del tratado se establecieron, como se vio, varias propiedades de la vinculación entre tiempo y movimiento que han de tomarse en cuenta a su vez para circunscribir con exactitud el alcance de la implicación, ἀκολουθεῖν, entre ente en movimiento y ahora.

Aquellas propiedades ponen de manifiesto que la implicación, ἀκολουθεῖν, que consideramos no significa identidad ni equivalencia en el estatus lógico de los términos implicados, móvil y ahora. En efecto, entre móvil y ahora, al igual que entre tiempo y movimiento (218b18, 219a1-2), no hay identidad. El tiempo no es un movimiento, el ahora no es un τόδε τι que se desplaza. Del mismo modo, así como el tiempo no se identifica con un movimiento particular, tampoco el ahora se identifica con un móvil en particular. Tiempo y ahora son, respectivamente, algo del movimiento y algo del ente en movimiento, no algo de un movimiento y de un móvil. Por el contrario, la implicación, ἀκολουθεῖν, entre móvil y ahora parece converger plenamente con otra caracterización de la vinculación entre movimiento y tiempo puesta también de relieve en la argumentación inicial del tratado: sin movimiento no hay tiempo (219a1-2). Lo mismo cabe afirmar respecto al móvil y el ahora: sin ente en movimiento no hay ahora. Esta dependencia está significada con el término ἀκολουθεῖν.

Aristóteles focaliza la consideración de la implicación entre móvil y ahora en el estudio de la correspondencia entre la estructura del móvil y la del ahora. Ello no significa la relegación de los restantes sentidos de "implicación" comprendidos en el término ἀκολουθεῖν y las propiedades del vínculo entre movimiento y tiempo expuestas al comienzo del tratado. Más bien, como veremos, aquella focalización contiene la conjunción de todos estos elementos y en ella se fundamenta. Por seguir, ἀκολουθεῖν, el ahora al ente en movimiento, la estructura interna de éste se reproduce en el ahora. Como el móvil, el ahora es siempre idéntico y siempre otro. Aristóteles utiliza la misma terminología en ambos casos. "Lo que en cada caso es el ahora, es lo mismo", ὃ δὲ ποτε ὄν ἐστι τὸ νῦν, τὸ αὐτό (219b14-15, 219b11); "su ser es otro", τὸ δ' εἶναι αὐτῷ ἕτερον (219b11, 14). La interpretación de las expresiones ὅ ποτε ὄν y τὸ εἶναι expuestas al estudiar la identidad y alteridad del móvil no sólo se confirma al analizar su utilización en referencia a la identidad y alteridad del ahora, sino que se enriquece con argumentos adicionales. Por un lado, la negación de la identidad entre el término "sujeto" con la expresión ὅ ποτε ὄν resulta en el caso del ahora más obvia que en el caso del móvil pues, siendo el ahora

un predicado del ente en movimiento, mal podría identificarse con un sujeto. La identidad del ahora a la que se refiere Aristóteles con la expresión ὅ ποτε ὄν no puede interpretarse mediante el concepto de sujeto, ὑποκείμενον. Por otro lado, el sentido de la locución τὸ εἶναι que expusimos al estudiar la conceptuación aristotélica de la identidad y alteridad del ente en movimiento, resulta más claro en las líneas que se ocupan del ahora que en las dedicadas al móvil. Aristóteles, en efecto, reitera que el ser propio del ahora consiste en ser otro, τὸ δ' εἶναι αὐτῷ ἕτερον (*Física* 219b11), τοῦτο [ἕτερον] δ' ἦν αὐτῳ τὸ νῦν (εἶναι) (219b14); siempre otro, αἰεὶ ἕτερον (*Física* 220a14), ἕτερον ἀεὶ δοκεῖ εἶναι (*Metafísica* 1002b7-8).

Pero si bien las líneas tocantes al ahora en el fragmento estudiado suministran argumentos adicionales para la interpretación propuesta de las expresiones ὅ ποτε ὄν y τὸ εἶναι, también a la vez suscitan nuevas dificultades interpretativas. Su utilización en referencia al ahora y su fundamentación en la implicación entre ahora y móvil obliga, en efecto, a interpretar la identidad, la alteridad, y, en definitiva, el ser del ahora, sin el auxilio de las directrices interpretativas inconsistentes con las directrices propuestas en los párrafos precedentes. El arco de posibilidades interpretativas que han de desestimarse no es pequeño. Por un lado, abarca los análisis que identifican la fórmula ὅ ποτε ὄν con el término ὑποκείμενον, e interpretan la identidad del ahora mediante este concepto, comprendiendo el ahora como un móvil que se desplaza. Pero incluye, asimismo, aquellos estudios que han interpretado la identidad y alteridad del ahora mediante la contraposición entre el ahora-presente y el ahora-punto temporal. Con base en la consideración crítica de estas directrices interpretativas, expondremos el sentido que los textos que nos ocupan parecen otorgar a las expresiones ὅ ποτε ὄν y τὸ εἶναι en referencia a la identidad y alteridad del ahora.

§ 3

Aristóteles desarrolla el análisis del ahora como una especificación del estudio de la implicación, ἀκολουθεῖν, entre movimiento y tiempo.

Puesto que el ahora sigue, ἀκολουθεῖ, al móvil como el tiempo sigue al movimiento, las propiedades de esta última implicación valen para la primera. Como hemos visto, con el término ἀκολουθεῖ, Aristóteles comprende una dependencia ontológica, lógica y gnoseológica del tiempo respecto al movimiento. Ahora bien, tal dependencia no equivale a la identidad entre estos términos. Prácticamente con la negación de la identidad entre tiempo y movimiento, como sabemos, se pone en marcha el estudio aristotélico del tiempo.Y, desde ella, se circunscribe también el alcance de la implicación entre tiempo y movimiento. El tiempo *es* en tanto el movimiento tiene número. El tiempo no sigue, ἀκολουθεῖ, a un movimiento en particular, sigue a cualquier movimiento por cuanto tiene su fundamento en la numerabilidad del movimiento. Las mismas observaciones son aplicables al ahora. El conocimiento, el ser y la predicación del ahora dependen del ente en movimiento. Pero el ahora no se identifica con el móvil. El ahora *es* en tanto lo anterior y posterior (=el móvil) es numerable. El ahora es comprendido como μονάς.

La asimilación de la expresión ὅ ποτε ὄν referida al ahora con el término sujeto es el presupuesto interpretativo esencial de las interpretaciones que dan razón de la identidad y alteridad del ahora mediante su identificación con una ousia en movimiento. Estas interpretaciones no sólo relegan las directrices fundamentales del estudio aristotélico del tiempo sino también las consideraciones aristotélicas sobre la imposibilidad del movimiento de lo indivisible.

La identificación de ahora y ente en movimiento choca con dos tesis establecidas por Aristóteles desde los momentos iniciales del tratado. Por un lado, si identificamos el ahora con un ente en movimiento, han de aplicarse a aquél todas las propiedades aplicables a éste. Así, del "curso" del ahora, y en definitiva del tiempo se podría predicar la velocidad. Ahora bien, en la imposibilidad de aplicar al tiempo el concepto de velocidad radicaba precisamente Aristóteles una de las diferencias que permitía concluir la no identidad de tiempo y movimiento y dar así inicio a la exposición del tratado. Por otro lado, al identificar el ahora con un móvil, se pasa por alto también otro de los planteamientos iniciales. Al comienzo

del tratado observa Aristóteles que el tiempo está presente de modo indiferente en todas partes y junto a todas las cosas, mientras que el movimiento se concreta siempre en un móvil y donde acaece. El tiempo no sigue a un movimiento en particular sino a cualquier movimiento. El ahora, al igual que el tiempo, es una instancia que sigue, ἀκολουθεῖ, a cualquier ente en movimiento indistintamente. Identificar ahora y móvil implica recaer en los planteamientos dialécticos iniciales, a través de cuya recusación Aristóteles inaugura la consideración física del tiempo.

La identificación de móvil y ahora no sólo entra en contradicción con las tesis básicas del tratado del tiempo sino también con diversos planteamientos aristotélicos que vale la pena reseñar. En *Metafísica* 1002b 5-8, Aristóteles se ha pronunciado taxativamente contra la identificación de ahora y ousia. La explicación alegada es la siguiente: *si bien el ahora siempre parece ser otro*, ἕτερον ἀεὶ δοκεῖ εἶναι, éste no puede generarse ni destruirse pues no es una ousia. Si el ahora fluye como un móvil, e instituye así el tiempo, ¿en qué tiempo fluye, en qué tiempo pasa el ahora? Tendríamos que considerar una reduplicación del tiempo, un tiempo del tiempo o hipertiempo[91]. Tal consideración del tiempo no se halla en los análisis aristotélicos.

Además, si se identifica el ahora con un móvil, se podría predicar de éste el movimiento de acuerdo a diversas categorías. También carece de sentido esta afirmación dentro de los planteamientos aristotélicos. Por último, se ha de señalar que, en el Libro VI de la *Física*, Aristóteles dedica casi todo el capítulo 10 a mostrar la imposibilidad del movimiento y cambio de lo indivisible.

Quizás pudiera objetarse que las anteriores observaciones resultan demasiado estrictas y puntillosas contra una interpretación que, en general,

[91] Varios comentaristas se han ocupado de la reduplicación del tiempo que parece implicar la identificación del ahora con un móvil. *Cf.* H. Kuhlmann, art. cit., pp. 92-93, quien se ha referido a la bidimensionalidad, "Zweidimensionalität", del tiempo que presupone esta identificación y ha analizado cómo contradice la teoría aristotélica del continuo. F. Miller ("Aristotle on the reality of time", pp. 152-154) utiliza la expresión "hypertime".

parece implicar más bien una utilización metafórica o vaga de la expresión curso o flujo del ahora, *nunc fluens*. A esta objeción ha de replicarse que, si bien pudiera ser aceptada con respecto a algunas interpretaciones, no es menos cierto, sin embargo, que la identificación del ahora con un móvil también generó planteamientos claramente articulados y bien conocidos. Precisamente, esta acabada estructuración parece haber logrado el solapamiento de la presuposición sobre la que está construida y que no es otra sino la tesis del *nunc fluens* ya analizada.

La identificación del ahora con un móvil utiliza como directriz fundamental para la interpretación del ahora el modelo del "isomorfismo" estructural entre móvil, punto y ahora. Se trata del modelo interpretativo que arriba denominábamos del atleta en el estadio y cuyo origen parece remontarse a Temistio. Así como la línea es comprendida como fluxión[92], ῥύσις, del punto, movimiento y tiempo son comprendidos como curso o flujo del móvil y el ahora respectivamente. Dentro de este marco interpretativo, para dar cuenta de la identidad y universalidad del ahora se ha recurrido históricamente a dos explicaciones que no parecen excluirse necesariamente. Por un lado, se ha concretado la implicación entre ahora y móvil en la dependencia del ahora de un móvil cuyo movimiento es omniabarcante, el más rápido, uniforme, sin pausa y observable para todos, el movimiento del cielo[93]. El ahora sigue al primer móvil y puesto que toda posición de un móvil de cualquier orden puede ser referida y comparada con aquél, el ahora es predicable de cualquier ente en movimiento. La identidad del ahora radica en la identidad del primer móvil: el ahora es

[92] Sobre la concepción de la línea como fluxión de un punto, *cf.* V. Goldschmidt, op. cit., pp. 43-44. A. Szabó ha señalado diversos problemas suscitados en la Antigüedad por esta conceptuación que introduce el movimiento en la matemática. Euclides, según Szabó, ha evitado al máximo toda referencia al movimiento, al igual que toda referencia visual concreta. Al considerar los puntos como límites y no como generadores de la línea, las definiciones de Euclides tratan de evitar en toda la medida de lo posible la introducción del concepto de infinito en geometría (A. Szabó, op. cit., pp. 304-306, 329, 346).

[93] G. Eigler (op. cit., pp. 28-35) puso de relieve estos planteamientos comunes a numerosas interpretaciones de la teoría aristotélica del ahora e insistió en la comprensión "espacial" del ahora que tales planteamientos encierran.

siempre la posición del primer móvil. La alteridad del ahora se identifica con las diversas posiciones recorridas por el primer móvil.

Por otro lado, se ha sostenido una tesis que no impone necesariamente el abandono de la anterior: puesto que el tiempo sólo existe en el alma, el curso del ahora radica en el alma. El tiempo es el movimiento interiorizado en el alma. El ahora corre en el alma como el móvil en la extensión. La identidad del ahora la asegura su conservación en el alma[94].

§ 4

Otra gran directriz interpretativa sobre la teoría aristotélica del ahora, también presente con mayor o menor vigor en numerosos estudios, parte de la contraposición entre el ahora-presente y el ahora-punto temporal. Las fórmulas con las que el texto aristotélico se refiere a la identidad y la alteridad del ahora se interpretan con relación a esta contraposición, lo cual evidencia ya, respecto a las directrices consideradas en el parágrafo anterior, una mayor atención a la especificidad del fenómeno del ahora y del lenguaje empleado por Aristóteles para su conceptuación. Para la confrontación de esta directriz interpretativa con los planteamientos aristotélicos, resulta ilustrativo reparar en la curiosa discordancia suscitada por su uso: la aplicación de la misma contraposición lleva a los intérpretes a conclusiones completamente opuestas. Mientras que para unos el ahora, en tanto ahora-presente, es siempre lo mismo, para otros el ser ahora-presente constituye precisamente la alteridad del ahora, siendo, por el contrario, idéntico todo ahora en tanto punto-temporal.

La monografía de W. Bröcker sobre Aristóteles y el comentario de W. D. Ross a la *Física,* son dos de las exposiciones más difundidas de las tesis reseñadas. En ambos casos, la implicación, ἀκολουθεῖ, entre ahora y ente en movimiento sirve para dar razón de la identidad y alteridad del ahora mediante la contraposición entre el ahora-presente y el ahora-punto temporal. Para W. Bröcker con la expresión ὅ ποτε ὄν, referida al ahora,

[94] *Cf.* H. Barreau, "L'instant et le temps selon Aristote", pp. 221-223.

Aristóteles piensa en el presente. Bajo este aspecto, el ahora es siempre lo mismo: el ahora-presente. Bröcker distingue entre ahora-presente y ahora como punto temporal, "Zeitpunkt"[95]. En el movimiento el móvil está constantemente presente. Así como la unidad del presente se funda en la unidad del móvil, la multiplicidad de puntos del devenir funda la multiplicidad de ahoras-punto. En el ser otro y otro del móvil encuentra su fundamento el ser otro y otro del ahora como punto-temporal[96].

Para W. D. Ross todo ahora del tiempo es lo mismo precisamente como ahora y es diferente en tanto ahora-presente, pues como presente se opone a los ahoras no presentes y es por ello diferente. El móvil, en efecto, es idéntico a lo largo de todo el movimiento, pero es diferente de acuerdo a la determinación "presente". Ross piensa la identidad del ahora en términos de identidad específica, no numérica[97]. Simplicio atribuye a (Pseudo) Arquitas una interpretación parecida: el ahora es numéricamente diverso, idéntico en el eidos[98].

Ambas interpretaciones resultan convincentes. Ambas se apegan a la implicación, ἀκολουθεῖν, entre ente en movimiento y ahora, en la que Aristóteles fundamenta el ser del ahora, y ambas se atienen igualmente a no privilegiar con respecto a tal implicación un movimiento en especial pues, como vimos, para Aristóteles el ahora, como el tiempo, sigue, ἀκολουθεῖ, a cualquier movimiento. Sin embargo, las dos no pueden ser verdaderas a la vez, pues afirman justamente lo contrario. Si confrontamos los análisis precedentes sobre la expresión ὅ ποτε ὄν, con estas interpretaciones es posible explicar la razón de su poder de convicción y aprovechar sus aciertos para captar el sentido de la identidad del ahora contenido en la expresión ὅ ποτε ὄν.

[95] W. Bröcker, *Aristóteles*, p. 95.

[96] Ibídem, p. 96.

[97] Aristóteles, *Physics*, ed. with intr. and com. by W. D. Ross, pp. 66-68, 599. V. Goldschmidt y H. Kuhlmann defienden también esta interpretación.

[98] Simplicio, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, 335, 9-10. R. Sorabji (*Time, creation and the continuum theories in Antiquity and the early middle ages*, p. 48) comenta sobre esta tesis: "Aristotle's formulation is almost the opposite of this, for it is the now's form (logos, einai) which he makes ever different".

Llama la atención que las dos interpretaciones resulten convincentes a pesar de que afirman exactamente lo contrario respecto a lo mismo. ¿No podría ocurrir que por ser la propia realidad analizada misma y otra a la vez, ambas interpretaciones aciertan en cierto modo, pues de alguna manera captan uno de sus aspectos? A fin de obtener una respuesta, comencemos por confrontar esta interrogación con la consideración del ente en movimiento para, en un segundo momento, dirigirla al estudio del ahora.

De acuerdo a las observaciones precedentes, una de las razones fundamentales para la utilización de la expresión ὅ ποτε ὄν en el tratado del tiempo es la necesidad de referirse a la identidad del ente en movimiento con vistas a aclarar la naturaleza del ahora, el cual, como se reitera en el tratado, sigue, ἀκολουθεῖ, al ente en movimiento. Como señalamos, si bien en el caso del ente en movimiento la expresión ὅ ποτε ὄν está referida al sujeto, su significado no coincide con el del término sujeto, pues la propia estructura sintáctica de la expresión, la presencia del adverbio ποτε y del participio presente revelan la intención de enfatizar que se está aludiendo a la identidad del ente en movimiento. En el caso del ahora es imposible que la expresión ὅ ποτε ὄν pueda identificarse con el término sujeto pues, siendo el ahora un predicado, mal podría hablarse del sujeto del ahora. Quienes mantienen la interpretación de Torstrik han aceptado en cierto modo, como vimos al referirnos al reciente trabajo de U. Marquardt, esta tesis al reconocer que, en referencia al ahora, el término sujeto, ὑποκείμενον, poseería, al igual que en otros pasajes aristotélicos, un sentido más bien figurado.

La insistencia en el referimiento al ente en movimiento a la que obedece la utilización de la expresión ὅ ποτε ὄν obliga a considerar con sumo cuidado la naturaleza de la identidad que tan enfáticamente parece Aristóteles tratar de salvaguardar con la controversial expresión. No ha de olvidarse, por otro lado, que tal insistencia se orienta en realidad al estudio del ser del ahora.

Si comprendemos la identidad del ente en movimiento como una permanencia inalterada ¿cómo podríamos afirmar que estamos describiendo con fidelidad la identidad de un ente en movimiento? La identidad de un

ente en movimiento parece implicar, por el contrario, que éste en cada momento de su moverse es a la vez mismo y otro. No cabe "identificar" la identidad de un ente en movimiento sin referirse a la alteridad, e, inversamente, no cabe referirse a su alteridad sin referirse a la identidad, pues el ente en movimiento es siempre lo mismo y siempre otro. El ente en movimiento no es lo mismo a lo largo de su moverse, pero diferente en cada momento de éste o, a la inversa, mismo en tanto constantemente presente en cada momento y otro a lo largo de su moverse. En cada momento del moverse, el ente en movimiento es mismo y otro. El ahora sigue, ἀκολουθεῖ, al ente en movimiento y reproduce la identidad y alteridad que lo caracterizan. No cabe disociar en el ahora, al igual que en el ente en movimiento, identidad y alteridad; todo ahora, al igual que el ente en movimiento a lo largo de su movimiento, es a la vez lo mismo y otro. Ello explica por qué las interpretaciones que consideramos, aun siendo contrarias, parecen en cierto modo acertar en su explicación del ahora. En efecto, siendo imposible disociar en el ahora identidad y alteridad, ya se ponga de relieve una, ya otra, a partir de explicaciones incluso contrarias, parcialmente se apresa la naturaleza del ahora. El ahora no es lo mismo en tanto ahora-presente y otro en tanto ahora-punto temporal. Lo mismo vale afirmar de la proposición inversa. El ahora es siempre lo mismo en tanto ahora-presente y ahora-punto temporal y es siempre diferente en tanto ahora-presente y ahora-punto temporal. Los análisis que Aristóteles dedica en el tratado del tiempo a la coimplicación entre ahora y tiempo y al ahora-unidad, considerados en el capítulo anterior, convergen plenamente con tal conceptuación del ahora. Lo mismo cabe afirmar, como veremos de inmediato, de los análisis que consagra el tratado a la percepción de tiempo.

CAPÍTULO 3

El alma y el tiempo

La tesis de la idealidad del tiempo, formulada expresamente en Agustín, y convertida después en un lugar común de la tradición, dio lugar en el mundo moderno a múltiples intentos de conceptuar la conciencia del tiempo. Desde estas perspectivas modernas, el estudio de la presencia del alma en la teoría aristotélica del tiempo enfrenta una dificultad fundamental: circunscribir con exactitud el lugar asignable al alma en una teoría del tiempo cuyo foco de interés reside en el estudio de la physis. El movimiento es el factum fundamental que la naturaleza propone al físico y el estudio del tiempo se plantea como una investigación de la vinculación entre movimiento y tiempo. En los capítulos precedentes hemos expuesto los pasos y las tesis correspondientes a esta investigación, centrándonos en la consideración de la teoría aristotélica del ahora. Hemos visto cómo el alma se hace presente en el tratado a partir del estudio de la vinculación entre movimiento y tiempo.

En este capítulo, vamos a exponer cómo se articula esa posición del alma mediante la consideración intensiva de los tres pasajes que aglutinan las referencias al alma en el tratado del tiempo. Su estudio sirve de confirmación y a la vez esclarece los análisis sobre la relación entre ahora y alma expuesta en los capítulos anteriores.

El primer pasaje (218b21-219a10) se ocupa de la implicación y coimplicación entre el percibir movimiento y percibir tiempo. Contra las interpretaciones que han visto en este texto un argumento psicológico de valor discutible, mostramos que la prueba no es exclusivamente de orden psicológico sino que se fundamenta en la consideración de la alteridad de los ahoras inherente al tiempo y en los análisis sobre la vinculación del movimiento y el tiempo expuestos con anterioridad.

El segundo pasaje (219a22-219b2) se ocupa del percibir tiempo y precede a la formulación de la célebre definición aristotélica. A diferencia de los análisis modernos de la conciencia del tiempo, los cuales parten del factum del ser del ahora presente y el no ser del ahora pasado y centran el análisis en la explicación del sintetizar de la conciencia posibilitado por un cierto recordar, el análisis aristotélico del percibir tiempo parte del factum de la localización del movimiento y analiza cómo en el percibir tiempo se hace efectiva en sus múltiples direcciones la condición de posibilidad que constituye el movimiento para el ser del tiempo.

El tercer pasaje (223a21-29) contiene la célebre aporía sobre la relación entre el alma y el tiempo. Sostenemos que, para su correcta comprensión, la aporía ha de ser vista no de modo aislado, sino a partir de las elaboradas explicaciones previas del tratado. Esta directriz interpretativa permite sopesar los presupuestos contenidos en la formulación de la aporía, comprender su articulación y localizar adecuadamente el inicio de la respuesta aristotélica a la aporía. En los comentarios de Tomás de Aquino al pasaje están contenidos diversos aportes para el esclarecimiento de la respuesta aristotélica a la aporía. Tal respuesta se centra en la afirmación del ahora como principio del número constituido por el tiempo.

3.1. IMPLICACIÓN Y COIMPLICACIÓN ENTRE PERCIBIR MOVIMIENTO Y TIEMPO (*FÍSICA* 218b21-219a10)

La presencia del concepto del alma irrumpe en el tratado del tiempo en el marco de la argumentación inicial dirigida a probar que el tiempo no es sin el movimiento (218b21-219a2). A esta etapa llega la exposición aristotélica tras demostrar que el tiempo no se identifica con el movimiento. La argumentación de este paso radica, como sabemos, en la confrontación de propiedades atribuibles al tiempo y propiedades atribuibles al movimiento para poner de relieve que, puesto que no son las mismas, el tiempo no puede identificarse con el movimiento. La argumentación del paso que le sigue supone en el desarrollo del tratado una completa innovación tanto

respecto a las directrices empleadas en la argumentación del primer paso como respecto a todo el conjunto de elementos considerados con anterioridad. En efecto, el texto parece concluir –así lo entienden numerosos intérpretes– que el tiempo no es sin el movimiento a partir de dos argumentos: 1. Que no percibimos tiempo sin percibir movimiento (218b 21-219a2) y 2. Que percibimos a la vez tiempo y movimiento (219a2-8).

La interpretación del texto dedicado a la exposición de esos argumentos reclama el análisis de tres órdenes de cuestiones estrechamente vinculadas entre sí. Por un lado, se ha de determinar la índole, el fundamento y la consistencia de la argumentación; por otro lado debe circunscribirse con precisión el nexo entre la prueba expuesta, la irrupción en ella de la presencia del alma y la conclusión final a la que se subordina el desarrollo de la prueba. Finalmente, ha de analizarse la experiencia del tiempo descrita para destacar los planteamientos cognoscitivos implicados.

La consideración de tales órdenes de problemas se imposibilita sin la consideración de los restantes, pero, a su vez, la interpretación de la articulación que los vincula coloca al intérprete del tratado en aquella posición que ya nos es conocida: la interpretación del pasaje del caso y la interpretación de las directrices fundamentales del tratado se condicionan recíprocamente. Estas observaciones dejan vislumbrar la densidad y la relevancia del pasaje que consideramos. Muestran también la necesidad de llevar a cabo un cuidadoso análisis del texto que no pierda de vista, sin embargo, la posición que ocupa en la estructura argumentativa del tratado. Precisamente bajo esta última directriz, la presencia del alma en el tratado se nos revela como un factor subordinado al esclarecimiento de la vinculación entre movimiento y tiempo.

§ 1

Determinar la índole y la validez de la argumentación que el texto desarrolla requiere precisar la posición que el texto, como un todo, ocupa en la estructura lógica de la exposición aristotélica. Pues del modo como se ordene la estructura de la exposición del tratado depende en buena medida

la comprensión y valoración de la prueba desarrollada en el texto en consideración. En sí la secuencia a la que pertenece no ha generado controversia y puede resumirse en estos pasos: 1. Ha de examinarse el hecho de que el tiempo parece ser principalmente cierto movimiento y cambio (218b9-10). 2. Es evidente que el tiempo no es movimiento (218b10-218b18). 3. Pero el tiempo no es sin el movimiento (218b21-219a9). 4. Necesariamente tiene que ser el tiempo algo del movimiento (219a 9-10).

Pero si bien la secuencia misma es aceptada, la calificación del estatus epistemológico de cada uno de los pasos indicados y su precisa delimitación, la valoración de su consistencia y la conceptuación de la relación existente entre la afirmación inicial y la conclusión de la secuencia con las secciones del tratado en que se inscriben generan diversas discrepancias de mayor o menor significación. Su origen, no obstante, reside en una divergencia fundamental que es necesario poner de manifiesto.

W. D. Ross y otros autores contemporáneos siguen la interpretación de Simplicio[99], quien consideraba la premisa inicial de la secuencia como la tercera tesis de la doxografía que sucede a la aporética inicial del tratado. Por el contrario, para otros autores, como P. F. Conen[100], al señalar Aristóteles que el tiempo parece ser principalmente cierto movimiento o cambio (218b9-10) estaría extrayendo una conclusión de la brevísima doxografía consiguiente a la exposición de las aporías y dando inicio con su examen a un tratamiento ya no dialéctico sino físico, orientado al logro de los elementos indispensables de la definición de tiempo. Si no se acepta esta afirmación como inicio de las consideraciones dirigidas al establecimiento de la definición ha de indicarse, en todo caso, otro pasaje. El pasaje alternativo elegido[101], que forma parte por cierto del pasaje que nos ocupa, es el siguiente: "Y puesto que estamos investigando qué es el tiempo

[99] Simplicio, *In Aristotelis Physicorum libros...*, 705, 1-3. Aristóteles, *Physics*, edited, with introduction and commentary by W. D. Ross, p. 385.
[100] *Cf.* P. F. Conen, *Die Zeittheorie des Aristoteles*, pp. 30-31. Aristóteles, *Física. Libros III-IV*, intr., trad. y com. A. Vigo, p. 240.
[101] Tomás de Aquino, *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, L. IV, l. 17, n. 1, n. 2. V. Goldschmidt, op. cit., p. 22. Ursula Coope, "Why does Aristotle say that there is no time without change?", p. 360.

hemos de tomar como punto de partida esta cuestión: qué es del movimiento" (219a2-3).

La articulación de la exposición aristotélica derivada de esta decisión encierra significativas consecuencias respecto a las directrices bajo las que el texto que analizamos se somete a interpretación. La argumentación enderezada a probar que no se da tiempo sin movimiento no pondría en juego propiamente factores dirigidos al establecimiento de la definición de tiempo, sino que más bien se restringiría a la discusión de endoxa iniciales, teniendo incluso la propia argumentación su fundamento en endoxa. El valor epistemológico de la argumentación no rebasaría la plausibilidad que, en el mejor de los casos, otorga a las endoxa el consenso de la mayoría o bien de los más ilustres sabios (*cf. Tópicos* 100b21-23). Una tesis semejante defendió recientemente Ursula Coope en polémica contra la interpretación del pasaje que denomina "verificacionista"[102]. Ambas posiciones comparten, no obstante, la misma calificación epistemológica de la exposición encaminada a probar que no se da tiempo sin movimiento: se basa en un principio no probado. Para U. Coope tal principio está conformado por una creencia implícita en nuestros juicios ordinarios sobre el paso del tiempo que resulta racional aceptar como inicio de la investigación, a saber, que el tiempo pasa si y sólo si hay cambio[103]. En la interpretación "verificacionista" del pasaje, el principio no probado sobre el que se construye la argumentación aristotélica es que resulta absurdo o falso postular "undetectable times"[104] o, de acuerdo a otras formulaciones, "zeitlose Bewegung"[105].

Las interpretaciones reseñadas no son el único tipo de interpretación defendida por quienes sitúan el inicio de la elaboración de la definición de tiempo en el pasaje que arriba denominamos "alternativo" (*Física* 219a 2-3). V. Goldschmidt, por ejemplo, ha propuesto una interpretación del pasaje en cuestión distinta a las expuestas. Para él, el fundamento de la prueba

[102] U. Coope, art. cit., pp. 359-360.
[103] Ibídem, pp. 360, 362, 365.
[104] R. Sorabji, op. cit., p. 72.
[105] U. Marquardt, op. cit., p. 72.

radica en la evidencia que suministra la experiencia sensible, como fuente adecuada al método físico[106]. Específicamente V. Goldschmidt remite a la teoría atribuida a Aristóteles conocida como doctrina del sentido común, de acuerdo a la cual el tiempo, al igual que el movimiento, es un sensible común objeto del sentido interno. En tanto sensible común, el tiempo es captado a la vez como existente y como necesariamente ligado al movimiento. El verbo "δοκεῖν" reiteradamente utilizado a lo largo del texto ha de entenderse, según Goldschmidt, como un "apparaître" que alcanza la evidencia[107].

Los argumentos de Goldschmidt no parecen conciliables con su localización del inicio de la elaboración de la definición del tiempo. Ciertamente, inclinan la interpretación hacia la inclusión del pasaje en la elaboración de los elementos de la definición de tiempo. El propio Goldschmidt parece haber sido consciente de tal inconsistencia y se ha defendido alegando el paralelismo de la estructuración del texto con la que ofrece el estudio del lugar y mediante distinciones conceptuales sobre la articulación del texto poco convincentes[108].

§ 2

La interpretación del pasaje que vamos a defender concuerda con la localización del inicio de la elaboración de la definición de tiempo sostenida, como señalamos arriba, por P. F. Conen y otros. En nuestra opinión, el fragmento demostrativo de que no se da tiempo sin movimiento es fundamental en la elaboración de la definición. Ya la concordancia de las referencias al ahora y a la percepción del tiempo, incluidas en el texto objeto de nuestro análisis, con las que se presentan en las consideraciones previas

[106] V. Goldschmidt, op. cit., pp. 24-25.
[107] Ibídem, p. 28.
[108] Ibídem, pp. 22-23.

(219a22-219b1) a la formulación de la célebre definición, ofrece un indicio de ello que no ha pasado inadvertido a los comentaristas[109].

En la estructura interna del pasaje se diferencian dos secciones. El objeto de la primera (218b21-219a1) es efectivamente la demostración de que no hay tiempo sin movimiento. Comienza por formular la tesis que demostrará (218b21) y termina al dar la tesis por manifiesta (218b33-219a1). Tanto al inicio como al final de la sección, se insiste en la vinculación del texto con la argumentación anterior en la que se probó la no identidad de tiempo y movimiento. Ciertamente, el pasaje se introduce mediante la conjunción adversativa "ἀλλὰ" y concluye con la reiteración conjunta de la conclusión obtenida en el pasaje ("no hay tiempo sin movimiento") y la obtenida en la argumentación anterior ("el tiempo no se identifica con el movimiento").

La segunda sección del pasaje (219a1-10) se abre con la indicación del propósito que procura el texto: "Y puesto que estamos investigando qué es el tiempo hemos de tomar como punto de partida esta cuestión: qué es del movimiento" (219a1-2). Termina con una proposición conclusiva en la que, al igual que al final de la sección anterior, se incluye la referencia a la no identidad de tiempo y movimiento ya probada: "De modo que el tiempo es movimiento o algo del movimiento. Puesto que efectivamente no es movimiento, necesariamente tiene que ser algo del movimiento" (219a 9-10). Ni el propósito ni la conclusión de la segunda sección coinciden con los de la primera sección. No obstante, numerosos intérpretes han considerado que ambas secciones responden al mismo propósito. La articulación entre ellas es ciertamente algo confusa. Pues si bien tras la conclusión de la primera sección parece iniciarse otra discusión, ésta se desarrolla, no obstante, mediante argumentos cercanos a los expuestos en la anterior discusión, para concluir, sin embargo, con lo afirmado como tesis programática al inicio de la segunda sección. La redacción llama la atención y ha llevado a varios intérpretes a conjeturar defectos de redacción

[109] *Cf.* Aristóteles, *Física. Libros III-IV*, trad., intr. y com.: A. Vigo, p. 24. V. Goldschmidt, op. cit., pp. 34-35.

o transmisión del texto[110]. La justificación de la estructuración del texto propuesta y la valoración de las conjeturas señaladas sólo puede realizarse en todo caso mediante el análisis de su contenido. Esta tarea nos ocupará más adelante. Comencemos ahora con el análisis de la primera sección del fragmento.

El objeto del pasaje, como evidencian su inicio y su final, es probar que no hay tiempo sin movimiento o cambio (218b20). La estrategia mediante la que Aristóteles pone en marcha la prueba sorprende, pues no sólo circunscribe el alcance de lo discutido, es decir, la implicación entre movimiento y tiempo, a la consideración del cambio en nuestro pensamiento, sino que además introduce esta consideración de una manera privativa, es decir, poniendo de relieve mediante una condicional negativa cómo no cambiando nuestro pensamiento o no siéndonos tal cambio manifiesto, no se nos muestra que ha habido tiempo. La proposición sigue abruptamente a la formulación de la tesis: "pues cuando nosotros mismos no cambiamos en nuestro pensamiento, o nos pasa inadvertido que cambiamos no nos parece que haya acaecido tiempo", ὅταν γὰρ μηδὲν αὐτοὶ μεταβάλλωμεν τὴν διάνοιαν ἢ λάθωμεν μεταβάλλοντες, οὐ δοκεῖ ἡμῖν γεγονέναι χρόνον (218b20-22). La proposición no es irrelevante para la demostración que el fragmento desarrolla. Al contrario, suministra una directriz básica para el argumento del texto, lo cual subraya la necesidad de esclarecer el sentido de la estrategia inicial de la argumentación, sorprendente por su aparente lejanía respecto a la tesis que se trata de probar. Para ello debemos comenzar por el análisis de la expresión fundamental que aparece en el pasaje: μεταβάλλωμεν τὴν διάνοιαν.

La interpretación de esta expresión puede otorgar al pasaje dos sentidos completamente diferentes. Cabe interpretar que lo afirmado por Aristóteles es que se nos muestra el tiempo *sólo* cuando nos es manifiesto un tipo de cambio, que cambiamos en nuestro pensamiento. Pero cabe interpretar también que con la expresión *cambiamos en nuestro pensamiento* Aristóteles se

---

110 P. F. Conen, op. cit., p. 43. Aristóteles, *Física. Libros III-IV*, trad., intr. y com.: A. Vigo, p. 245.

refiere al cambio en nuestro pensamiento implicado por la percepción de cambio o movimiento en general, es decir, de cualquier cambio o movimiento, incluido por supuesto el cambio en nuestro pensamiento. El tiempo se nos mostraría no por sernos manifiesto el cambio de nuestro pensamiento sino por mostrársenos cambio o movimiento.

En su comentario al pasaje, Simplicio defendió esta última interpretación, pero a partir de una premisa a la que, en razón de su enorme influencia, es necesario referirse. Simplicio insiste en que sólo cabe hablar de movimientos, κινήσεις, en referencia a los cambios físicos, φυσικὰς μεταβολὰς (*In Physicorum...*, 708, 35-36). Del alma no cabe predicar el moverse, κινεῖσθαι, sino el ἐνεργεῖν (*In Physicorum...*, 708, 34-36). Consecuentemente, Simplicio interpreta la expresión μεταβάλλωμεν τὴν διάνοιαν en estos términos: τῇ διανοίᾳ περὶ τὴν μεταβολὴν ἐνεργῶμεν (709, 3). Así, el alma no percibe el tiempo porque se mueva, ya que el alma *no* se mueve, sino porque la *ennoia* del movimiento, siendo inmóvil, trae consigo la del tiempo: ἀλλ' ὅτι ἡ τῆς κινήσεως ἔννοια ἀκίνητος οὖσα συνεισάγει τὴν τοῦ χρόνου ἔννοιαν (708, 37-709, 1).

Sin embargo la distinción entre cambio físico y *energein* del alma, ni forma parte de la argumentación del fragmento ni aparece en ninguna secuencia argumentativa del tratado. Por el contrario, como veremos, constituye uno de los temas fundamentales de la psicología aristotélica y, obviamente, de la segunda parte de nuestra investigación. Se ha de estudiar ahora cuál de las interpretaciones de la expresión μεταβάλλωμεν τὴν διάνοιαν indicadas autoriza el pasaje y, en el caso de optar por la segunda, si cabe aceptar el planteamiento de Simplicio.

Si la prueba del pasaje obedeciera al esquema que generalmente se le ha atribuido, la respuesta a estos interrogantes simplemente se deduciría del análisis de la contraposición a la condicional negativa que contiene la expresión que consideramos. De acuerdo a este procedimiento, la respuesta no podría ser otra sino la elección de la primera lectura señalada: se nos muestra el tiempo cuando nos es manifiesto un tipo de cambio, que cambiamos en nuestro pensamiento. Pero ésta no es la proposición afirmativa que Aristóteles contrapone a la condicional negativa que inicia

el fragmento. De hecho, Aristóteles introduce en el pasaje la referencia a la percepción del tiempo contraponiéndola no a la formulación inicial del pasaje sino a esta otra versión: "cuando no distinguimos ningún cambio", ὅταν μὴ ὁρίσωμεν μηδεμίαν μεταβολήν (218b30-31). Pero eso no es todo, pues esta nueva versión se ilustra del siguiente modo: "sino que el alma parece permanecer en un estado único e indivisible", ἀλλ' ἐν ἑνὶ καὶ ἀδιαιρέτῳ φαίνηται ἡ ψυχὴ μένειν (218b31-32). Es obvio que tal ilustración se asemeja a la que presenta Aristóteles para la primera versión que inicia el pasaje (218b25-27).

En la enunciación positiva de la patencia del tiempo, Aristóteles deja plenamente indeterminado el alcance del término "cambio". Afirma simplemente: "cuando percibimos y distinguimos [un cambio] entonces decimos que se ha dado tiempo", ὅταν δ' αἰσθώμεθα καὶ ὁρίσωμεν, τότε φαμὲν γεγονέναι χρόνον (218b32-33). Hemos de entender, por consiguiente, que en esta proposición se afirma que percibimos tiempo al percibir *cualquier* cambio, sea interno, sea externo, sea del tipo que sea. Y si aceptamos que Aristóteles no se contradice al sostener esta afirmación y la proposición inicial del fragmento –y la semejanza en el modo de ilustrar en ambos casos el no percibir tiempo muestra que no hay contradicción–, el sentido y el alcance de la controversial expresión μεταβάλλωμεν τὴν διάνοιαν no puede ser otro sino el contenido en la segunda lectura propuesta. Con la expresión *cambiamos en nuestro pensamiento,* Aristóteles se refiere al cambio en nuestro pensamiento implicado por la percepción de cambio o movimiento en general, es decir, de cualquier cambio o movimiento, incluido por supuesto el cambio en nuestro pensamiento. Con ello queda respondido también el interrogante que suscita la influyente premisa de Simplicio, premisa ligada a la inclusión tradicional del tiempo entre los llamados sensibles comunes y a la conceptuación de la percepción de tiempo como una aprehensión atemporal mediante la fantasía. Para Aristóteles, la percepción de cambio implica cambio en nuestro pensamiento, por lo que la patencia del tiempo parece implicar para él sucesión en nuestro pensamiento.

Las anteriores observaciones dejan entrever cierta convergencia de la proposición inicial del fragmento con la tesis a cuya demostración se dedica éste, es decir, que no hay tiempo sin cambio, ya que también en la tesis el término "cambio" está indeterminado. En el fragmento no se destaca o privilegia la patencia de ningún movimiento o cambio en particular[111]. Sí se afirma claramente, por el contrario, que el tiempo se nos muestra cuando percibimos y distinguimos cambio o movimiento (218b32). Si aceptamos la primera interpretación reseñada arriba, hemos de entender que el texto se orienta más bien a probar que *el tiempo no es sin el cambio del alma.* Esta no es la tesis con la que se inicia y concluye el fragmento. En efecto, la percepción del cambio en general y no la del cambio en nuestro pensamiento aparece como condición necesaria del mostrársenos el tiempo.

Con ello no queda aclarado aún el sentido de la estrategia argumentativa de Aristóteles. Pues no se ha explicado por qué se restringe el examen de la implicación entre movimiento y tiempo al examen de la implicación entre percibir movimiento y percibir tiempo. Tampoco se alcanza a comprender por qué se introduce la referencia a esta última implicación precisamente en términos privativos.

La interpretación de la expresión μεταβάλλωμεν τὴν διάνοιαν defendida da paso a una respuesta plausible para la segunda de estas cuestiones y aproxima también el sentido de la proposición en estudio al propósito del fragmento. Verificar que no hay tiempo sin movimiento exigiría corroborar que la supresión de todo movimiento conlleva asimismo la

---

111 En un sentido contrario ha comprendido el pasaje J. M. Dubois (*Le temps et l'instant selon Aristote*, pp.159-162). Para él la percepción de la duración está ligada primeramente a la experiencia de un cambio interno (*cf.*, igualmente, A. J. Festugière, "Le temps et l'âme selon Aristote",.pp. 216 ss). Vale la pena reseñar la solución ofrecida por Tomás de Aquino al pasaje que estudiamos. Puesto que el movimiento del primer móvil es causa de los otros movimientos siempre que alguien percibe cualquier movimiento, ya sea en las cosas sensibles, ya sea en el alma, percibe el *esse transmutabile* el cual tiene su causa en aquel movimiento primero: "[…] et per consequens percipit primum motum quem sequitur tempus. Unde quicumque percipit quemcumque motum percipit tempus: licet tempus non consequatur nisi unum primum motum, a quo omnes alii causantur et mensurantur, et sic remanet tantum unum tempus" (Tomás de Aquino, op. cit., L. IV, l. 17, n. 4).

supresión del tiempo. Una supresión universal del movimiento no está entre las capacidades del hombre. Pero sí es posible representarse la condición en que quedaría sumida un alma en la supresión universal del movimiento y ver qué nos revelaría ello acerca del tiempo[112]. Puesto que no habría movimiento exterior al alma, no habría percepción de movimiento externo alguno. Pero al no darse cambio alguno tampoco habría cambio en nuestro pensamiento, ni el implicado por el percibir cambio externo ni el correspondiente únicamente a la patencia de un cambio interno. A tal "experiencia" del alma sumida en la "abolición" universal del movimiento parece referirse Aristóteles mediante la formulación privativa presente en la difícil proposición que inicia el fragmento: "pues cuando nosotros mismos no cambiamos en nuestro pensamiento, o nos pasa inadvertido que cambiamos", ὅταν γὰρ μηδὲν αὐτοὶ μεταβάλλωμεν τὴν διάνοιαν ἢ λάθωμεν μεταβάλλοντες (218b21-23). O como se lee unas líneas más adelante: "sino que el alma parece permanecer en un estado único e indivisible", ἀλλ' ἐν ἑνὶ καὶ ἀδιαιρέτῳ φαίνηται ἡ ψυχὴ μένειν (218b31-32)[113]. En la abolición universal del movimiento que semejante estado del alma parece hacer patente, el tiempo, efectivamente, no se muestra. En un mundo desprovisto de cambio ni siquiera nos pudiera *parecer* que ha habido cambio, pues tal parecer implica cambio.

Lejos pues de estar orientadas a mostrar la dependencia del tiempo respecto de nuestro pensamiento, la inquietante condicional negativa que abre el pasaje, al igual que la rara expresión "sino que el alma parece

112 En la segunda sección del fragmento parece aludirse al caso de una restricción parcial del dominio del movimiento, la del experimentado mediante el cuerpo: καὶ γὰρ ἐὰν ᾖ σκότος καὶ μηδὲν διὰ τοῦ σώματος πάσχωμεν (219a4-5). En tal circunstancia resta aún la posibilidad de un tipo de movimiento, el movimiento en el alma, κίνησις δὲ τις ἐν τῇ ψυχῇ, condición suficiente, por cierto, para que se nos muestre el tiempo (219a5-6).

113 Alejandro Vigo (Aristóteles, *Física. Libros III-IV*, trad., intr. y com.: A. Vigo, p. 244) ha expuesto una convincente interpretación de esta frase: "Aristóteles parece estar aludiendo a aquel tipo de situaciones en que la consciencia queda 'fijada' a una representación vaga en la que no atendemos a nada en particular ni fuera ni dentro de nosotros mismos. No es infrecuente que intentemos articular este tipo de experiencia diciendo cosas como 'por un momento el tiempo parece haberse detenido'". Sobre la expresión μένειν ἐν ἑνὶ, *cf.* R. Brague, op. cit., pp. 30, 57-58.

permanecer en un estado único e indivisible", parecen estar destinadas a mostrar la dependencia del tiempo respecto al cambio. Sin duda que el procedimiento es enrevesado, pero la difícil expresión que acabamos de repetir –excepcional en el *Corpus aristotelicum* pero, al parecer, rara también en el griego de la época–, así como el "ejemplo" del que se sirve Aristóteles para plasmar lo descrito en la proposición condicional negativa que inicia el pasaje, son indicios de la particularidad de la argumentación. En efecto, Aristóteles no ejemplifica el sentido de la condicional negativa mediante fenómenos como la distracción, la intensa concentración en una tarea, el sueño, sino mediante la referencia a la *incubatio* ritual, a la condición de "aquellos del mito que duermen en Cerdeña junto a los héroes" (218b 23-24). Más adelante nos referiremos a este pasaje.

Pero aunque las precedentes explicaciones esclarecen ciertas convergencias de la proposición inicial del fragmento con la tesis que se desea demostrar no permiten justificar la índole de la prueba desarrollada por el fragmento y salirles al paso a las numerosas críticas suscitadas. En la prueba aristotélica se ha visto un "salto"[114] del plano del conocer al plano del ser, un "borrar" toda clara demarcación entre ámbitos del ser y del percibir o conocer en general[115], que hace cuestionable su consistencia. Otros intérpretes han destacado que la prueba proveería únicamente un alto grado de verosimilitud[116] a la tesis "no hay tiempo sin cambio".

¿Pero se reduce en verdad la prueba desarrollada por el fragmento a la exposición de una mera constancia perceptiva? Si circunscribimos el alcance del fragmento a estos límites, aparte de ignorar los planteamientos que acabamos de señalar, restringimos su análisis a la consideración de uno de dos planos argumentativos que incluye, relegando precisamente la argumentación principal en la que radica propiamente la demostración del texto.

114 H. Wagner utilizó el término "Sprung" para calificar el razonamiento aristotélico. *Cf.* Aristóteles, *Physikvorlesung*, übers. H. Wagner, p. 571.

115 Aristóteles, *Física. Libros III-IV*, trad., introd. y com.: A. Vigo, p. 243.

116 U. Marquardt, op. cit., pp. 71-72.

Hasta el momento hemos dejado deliberadamente a un lado las observaciones sobre el ahora contenidas en el fragmento. Estas no constituyen un factor más de la descripción de la experiencia o ausencia de experiencia del tiempo expuesta en el texto. Por el contrario, tanto la "constancia perceptiva" analizada en él, como la demostración que el fragmento como un todo en realidad desarrolla, se basan en una afirmación sobre el ahora y el tiempo: "[...] si el ahora no fuera diferente sino uno y el mismo, no habría tiempo", [...] εἰ μὴ ἦν ἕτερον τὸ νῦν ἀλλὰ ταὐτὸ καὶ ἕν, οὐκ ἂν ἦν χρόνος (218b27-28)[117]. El nexo de fundamentación entre esta afirmación, la controversial demostración que hemos reseñado y, en definitiva, la tesis a cuya prueba se orienta el fragmento, se presenta de modo explícito en el texto. De hecho la afirmación surge dentro de una analogía perfectamente cohesionada con la argumentación: "Por consiguiente, lo mismo que si el ahora no fuera diferente sino uno y el mismo, no habría tiempo, así también cuando nos pasa inadvertido que es diferente creemos que lo intermedio no es tiempo" (218b27-29).

La alteridad de los ahoras es una condición necesaria del tiempo, el *reconocimiento* de esta alteridad es una condición necesaria del *creer* que ha habido tiempo. Ni es posible la alteridad de los ahoras sin lo intermedio, τὸ μεταξύ, entre ahoras ni podemos reconocer la alteridad de los ahoras sin reconocer lo intermedio, τὸ μεταξύ. Que haya ahoras diferentes no es una posibilidad que dependa exclusivamente del percibir. La alteridad del ahora no es un resultado del percibir, lo cual no significa que haya entre las cosas

[117] La alteridad, *diversitas* (Tomás de Aquino), del ahora se afirma aquí como condición necesaria del tiempo. En la tercera aporía, la dualidad del ahora se pone de relieve a partir de la posibilidad de considerar, tomar, un tiempo delimitado: καὶ χρόνον ἔστι λαβεῖν πεπερασμέμον (218ab24-25). Quizás la diferencia parezca puntillosa. No lo es cuando mediante ella nos enfrentamos a un texto del tratado como el siguiente: φανερὸν δὲ καὶ ὅτι εἴτε χρόνος μὴ εἴη, τὸ νῦν οὐκ εἴη ἂν εἴη, εἴτε τὸ νῦν μὴ εἴη, χρόνος οὐκ ἂν εἴη (219b33-220 a1). Λαβεῖν un tiempo delimitado tiene su fundamento en εἶναι ἕτερον τὸ νῦν. El delimitar ni da la alteridad a los ahoras ni el ser al tiempo: porque el tiempo es alteridad de ahoras es por lo que podemos nosotros delimitar un tiempo. Pero incluso esta última afirmación es vaga. Pues, como expone Aristóteles en el fragmento que analizamos, sin movimiento no es posible la alteridad de ahoras. *Cf.*, también, εἰ οὖν ἀδύνατόν ἐστιν καὶ εἶναι καὶ νοῆσαι χρόνον ἄνευ τοῦ νῦν (*Física* 251b19-20).

ahoras diferentes que el hombre percibe o no percibe. Pero sí hay un fenómeno que constituye la condición de posibilidad de la alteridad del ahora, pues en él yace su posibilidad. Esta posibilidad se hace efectiva al percibir el hombre el movimiento. Y bajo esta perspectiva se puede decir que el movimiento diferencia los ahoras. En los análisis sobre el ahora que hemos desarrollado en los capítulos precedentes se puso de manifiesto cómo la comprensión aristotélica de la naturaleza del ahora se rige por un axioma: el ahora sigue, ἀκολουθεῖ, al ente en movimiento en el ser y en el ser conocido.

Estos planteamientos contienen el fundamento de la demostración a la que se dedica el pasaje. La alteridad de los ahoras es una condición necesaria del ser del tiempo, ahora bien la diferencia de los ahoras y de lo intermedio, τὸ μεταξύ, que ésta implica se fundamentan en el movimiento. A partir de ambas tesis, concluye el fragmento que no hay tiempo sin movimiento. El cariz psicológico[118] ("el tiempo no puede *ser percibido* sin el movimiento") al que algunos autores restringen el alcance de la prueba del pasaje ha de ser visto, en consecuencia, como un aspecto parcial de la demostración, que no puede desglosarse de la estructura general.

Y así aparece en realidad en el texto. La hipotética "abolición" del movimiento a la que responde, como hemos visto al interpretar la expresión μεταβάλλωμεν τὴν διάνοιαν, la consideración de la ausencia o latencia del cambio en nuestro pensamiento tiene por objeto probar que sin movimiento no hay tiempo. Ciertamente, de la circunstancia privativa descrita se concluye en un primer momento en el pasaje: "no nos *parece* que se haya dado tiempo", οὐ δοκεῖ ἡμῖν γεγονέναι χρόνος (218b23). Pero se trata apenas del inicio de la argumentación. Pues el pasaje va a mostrar que este "parece", δοκεῖ, no es sino el reflejo en el plano aisthético de la implicación entre tiempo y movimiento, en tanto este último es condición de posibilidad de aquél. En el centro de la demostración está la consideración del ahora. Tras la conclusión que acabamos de citar, señala Aristóteles: "lo mismo que les sucede, cuando despiertan, a aquellos del mito que duermen

[118] J. Moreau, op. cit., pp. 103-105. Aristóteles, *Traité du temps, Physique, Livre IV, 10-14*, introduction, traduction et commentaire par C. Collobert, pp. 58-59.

en Cerdeña junto a los héroes: conectan el ahora anterior con el ahora posterior y lo convierten en uno solo, suprimiendo lo intermedio por causa de su carencia de sensación", συνάπτουσι γὰρ τὸ πρότερον νῦν τῷ ὕστερον νῦν καὶ ἓν ποιοῦσιν, ἐξαιροῦντες διὰ τὴν ἀναισθησίαν τὸ μεταξύ (218b22-27).

El "ejemplo"[119] permite a Aristóteles iniciar el viraje de la exposición hacia planteamientos fundados en la consideración de la naturaleza del tiempo. Las observaciones expuestas arriba permiten comprender que el sentido del ejemplo no apunta a mostrar la dependencia del ser del tiempo de nuestro conocer, sino, por el contrario, a destacar la imposibilidad de percibir tiempo sin percibir la alteridad de ahoras y del intermedio implicado en la alteridad. Esto es precisamente lo que se afirma en el fragmento tras el ejemplo de la incubatio de Cerdeña mediante la analogía ya citada: "por consiguiente lo mismo que si el ahora no fuera diferente, sino uno y el mismo, no habría tiempo así también cuando resulta inadvertido que es diferente no parece lo intermedio ser tiempo", ὥσπερ οὖν εἰ μὴ ἦν ἕτερον τὸ νῦν ἀλλὰ ταὐτὸ καὶ ἕν οὐκ ἂν ἦν χρόνος, οὕτως καὶ ἐπεὶ λανθάνει ἕτερον ὄν, οὐ δοκεῖ εἶναι τὸ μεταξὺ χρόνος (218b27-29).

La segunda parte de la analogía confirma el sentido que hemos atribuido al ejemplo de la incubatio. Pero la analogía habla del *ser* del tiempo *y* de la *patencia* del tiempo. El eje de la analogía radica en el ahora. Sin alteridad de ahoras no es posible el tiempo, sin distinción de ahoras no percibimos tiempo. La proposición que sigue a la analogía y con la cual concluye el fragmento dice así: "Y, claro, si el no creer que hay tiempo nos ocurre precisamente cuando no distinguimos ningún cambio, sino que el alma parece permanecer en un estado único e indivisible, y por el contrario, afirmamos que ha pasado tiempo precisamente cuando [lo] percibimos y distinguimos, es manifiesto entonces que el tiempo no es sin el movimiento y el cambio", εἰ δὴ τὸ μὴ οἴεσθαι εἶναι χρόνον τότε συμβαίνει ἡμῖν, ὅταν μὴ ὁρίσωμεν

[119] V. Goldschmidt, op. cit., p. 25.

μηδεμίαν μεταβολήν, ἀλλ' ἐν ἑνὶ καὶ ἀδιαιρέτῳ φαίνηται ἡ ψυχὴ μένειν ὅταν δ' αἰσθώμεθα καὶ ὁρίσωμεν, τότε φαμὲν γεγονέναι χρόνον, φανερὸν ὅτι οὐκ ἔστιν ἄνευ κινήσεως καὶ μεταβολῆς χρόνος (218b29–219a1).

La secuencia implícita que une la analogía con la proposición final de fragmento no es dificil de reconstruir, al menos en lo que respecta a la percepción del tiempo. Si no percibimos movimiento o cambio no distinguimos ahoras ni intermedio, τὸ μεταξύ, entre ahoras y no se nos muestra el tiempo. Si percibimos movimiento se nos muestra la alteridad del ahora y lo intermedio y se nos muestra el tiempo. El razonamiento implícito podría llevar a pensar que el ser del tiempo se fundamenta en la conjunción entre "movimiento" y "actividad discriminadora de la percepción": al diferenciar el hombre ahoras en el movimiento se manifiesta el tiempo.

La primera parte de la analogía que nos ocupa obliga a matizar esa posibilidad interpretativa. En efecto, en la analogía se compara y distingue –y por eso se trata precisamente de una analogía y no de una igualdad– entre la alteridad del ahora como condición necesaria del ser del tiempo y la patencia (o latencia) de esa alteridad para el hombre. Esta distinción deja en claro que la alteridad del ahora no es un resultado de la actividad cognoscitiva del hombre. En cierto modo podría decirse que el movimiento es un requisito para la percepción del tiempo porque en él el hombre puede diferenciar ahoras y así percibir tiempo. Esta posibilidad presenta el movimiento como la condición de posibilidad de la alteridad del ahora.

Así podríamos decir también que el movimiento es una condición necesaria tanto del tiempo como de la percepción del tiempo. Sin el movimiento no es posible la alteridad de los ahoras que constituye la condición necesaria del tiempo. Por la misma razón, sin la percepción del movimiento no es posible la percepción del tiempo. Mediante la consideración de cualquiera de estos dos caminos se puede alcanzar el mismo fin: demostrar que no hay tiempo sin movimiento.

§ 3

La segunda sección (219a1-10) del fragmento se inicia con la formulación de la cuestión a la que está dirigido: "Y puesto que estamos investigando qué es el tiempo, hemos de tomar como punto de partida esta cuestión: qué es del movimiento" (219a2-4). El texto, sin embargo, no se centra en la exposición de los primeros pasos de la investigación que circunscribe la cuestión citada. La conclusión del pasaje muestra claramente cuál ha sido su objeto: "necesariamente tiene que ser algo del movimiento [el tiempo]" (219a9-10). El pasaje *no* desarrolla una respuesta a su cuestión inicial. Prueba, más bien, la pertinencia de la cuestión para encauzar la investigación iniciada tras la breve reseña doxográfica, haciendo ver que el tiempo es necesariamente algo del movimiento.

La argumentación del pasaje es breve, pero incluye diversos elementos implícitos obtenidos en los pasos anteriores de la exposición aristotélica, que es necesario tomar en cuenta para su cabal comprensión. Aristóteles alega que, puesto que percibimos a la vez movimiento y tiempo, el tiempo o bien es movimiento o bien es algo del movimiento. Dado que no es movimiento, necesariamente es algo del movimiento.

En la sección anterior del fragmento se demostró la implicación entre movimiento y tiempo: no hay tiempo sin movimiento. La prueba se desarrolla, como vimos, en dos planos. Por un lado se mostraba la vinculación en el plano perceptivo entre movimiento y tiempo, por otro lado mediante la consideración de la alteridad del ahora, se hacía ver que aquella vinculación perceptiva era el reflejo en el plano aisthético de la implicación real entre movimiento y tiempo. La segunda sección del fragmento se inicia haciendo hincapié en la doble implicación en el plano perceptivo entre movimiento y tiempo: "pues percibimos a la vez movimiento y tiempo", ἅμα γὰρ κινήσεως αἰθανόμεθα καὶ χρόνου (219a3-4).

Percibir movimiento es condición suficiente de percibir tiempo: "pues aun si está oscuro y no experimentamos nada por medio del cuerpo, pero tiene lugar un movimiento en el alma, al punto parece a la vez que se ha dado un cierto tiempo", καὶ γὰρ ἐὰν ᾖ σκότος καὶ μηδὲν διὰ τοῦ

σώματος πάσχωμεν, κίνησις δὲ τις ἐν τῇ ψυχῇ ἐνῇ, εὐθὺς ἅμα δοκεῖ τις γεγονέναι καὶ χρόνος (219a4-6). Pero igualmente, al percibir tiempo, también percibimos movimiento: ἀλλὰ μὴν καὶ ὅταν γε χρόνος δοκῇ γεγονέναι τις, ἅμα καὶ κίνησις τις δοκεῖ γεγονέναι (219a7-8). En realidad, a la formulación de la tesis inicial y al desglose más bien descriptivo de la doble implicación que ésta constituye se reduce el contenido del pasaje. En consecuencia, el punto central que debe aclarar la interpretación es cómo se alcanza, a partir de estas escuetas afirmaciones y de la tesis ya probada de la no identidad entre tiempo y movimiento, la conclusión final de pasaje: "necesariamente es algo del movimiento [el tiempo]".

Entre los intérpretes se da una discrepancia, a la que ya aludimos al presentar la articulación del fragmento propuesta en nuestra exposición. Para algunos comentaristas la conclusión que nos ocupa constituye la consecuencia del fragmento como un todo, texto que nosotros hemos dividido en dos secciones. En el fragmento, de acuerdo a su parecer, se prueba primero la implicación entre tiempo y movimiento y con vistas a afianzar la conclusión que nos ocupa se añade la consideración de la doble implicación que acabamos de exponer[120]. Otros intérpretes han sostenido que la implicación entre tiempo y movimiento se complementa con la segunda implicación contenida en la coimplicación expuesta para alcanzar la conclusión de todo el fragmento[121].

En estas interpretaciones, a pesar de las diferencias, se relega el mismo factor de la argumentación aristotélica. No toman en cuenta la función argumentativa de la confrontación entre la coimplicación de movimiento y tiempo y la no identidad entre tiempo y movimiento para probar que el tiempo es algo del movimiento. Hemos de retomar, consiguientemente, la pregunta que originó la precedente observación interpretativa: ¿cómo, a partir de la doble implicación descrita y la no identidad de tiempo y movimiento, se concluye en el pasaje que el tiempo es algo del movimiento?

---

120 Aristóteles, *Física. Libros III-IV*, trad., intr. y com.: A Vigo, p. 245. P. F. Conen, op. cit., p. 40.

121 U. Coope, art. cit., pp. 362, 364.

Los argumentos desarrollados en los pasos precedentes del tratado contienen las premisas implícitas en este razonamiento. También la conclusión presenta paralelismos con la conclusión obtenida en la sección precedente del fragmento.

El pasaje comienza alegando un factum, *que percibimos a la vez movimiento y tiempo*, y describe a continuación, como hemos visto, la doble implicación que encierra tal percibir. En la primera implicación se afirma que percibir movimiento es condición suficiente para percibir tiempo. En la segunda se señala que cuando nos parece que ha sucedido un cierto tiempo, también a la vez nos parece que ha acontecido un movimiento. La prueba de la primera implicación está desarrollada en la sección anterior del fragmento. La implicación en el plano aisthético responde, como vimos, a la implicación entre movimiento y tiempo que pone de manifiesto la consideración de la alteridad del ahora.

La fundamentación ontológica de la tesis contenida en la segunda implicación suscita problemas de diverso orden. Algunos autores han señalado que no se refiere a un percibir a la vez, ἅμα [...] αἰσθανόμεθα, (219a3-4), como en la primera implicación. Ésta efectivamente reflejaría tal percibir; en la segunda, por el contrario, se estaría describiendo más bien una inferencia, una suposición. Del percibir que ha acontecido tiempo inferimos que algún cambio ha de haberse producido[122]. No es el mismo caso de la primera implicación: de la percepción de un movimiento no inferimos que ha sucedido un tiempo; cuando percibimos un movimiento "al punto parece a la vez que se ha dado un cierto tiempo", εὐθὺς ἅμα δοκεῖ τις γεγονέναι καὶ χρόνος (219a6).

Contra esta interpretación ha de esgrimirse el paralelismo estilístico en la exposición de ambas implicaciones. En ambos casos se utiliza el mismo verbo, el impersonal δοκεῖ. Ello obedece a una razón: ambas implicaciones

[122] Aristóteles, *Física. Libros III-IV*, trad., intr. y com.: A. Vigo, p. 245. Para U. Coope (art. cit., pp. 362, 364), el contenido de ambas implicaciones posee el mismo estatus epistemológico. Está constituido por creencias implícitas en nuestros juicios ordinarios sobre el tiempo.

son subsumidas en la formulación de la coimplicación inicial bajo el verbo αἰσθάνομαι y por ello ambas son desglosadas y expuestas mediante la misma terminología. Tomás de Aquino comenta al respecto acertadamente: "Et sic percipiendo quemcumque motum, percipimus tempus: *et similiter e converso* [cursivas J. A.], cum percipimus tempus, simul percipimus motum" (*In... Physicorum*, L. IV, l. 17, n. 2). Δοκεῖ (218b29, 219a6-8), δοκεῖ ἡμῖν (218b23), οἴεσθαι (218b29), αἰσθανόμεθα (218b32, 219a3-4), y φαμὲν (218b32) son expresiones utilizadas indistintamente en las dos secciones del fragmento. En éste no se aprecia un particular interés por establecer las diferencias entre los verbos de conocimiento empleados, como lo prueba también la utilización de las laxas expresiones μεταβάλλωμεν τὴν διάνοιαν (218 b 22-23) y κίνησίς δέ τις ἐν τῇ ψυχῇ ἐνῇ (219a5-6).

Quizás la única salvedad a esta afirmación la constituye el uso de la expresión ὁρίσωμεν (218b30, 32) como precisión referida a la percepción del movimiento y el cambio. No obstante, el sentido de esta expresión se expone en un fragmento posterior, el que antecede a la definición de tiempo (219a22 ss.), presuponiendo además su exposición el análisis de la estructura y la dimensionalidad del movimiento, que es posterior al fragmento que analizamos. Sostener que δοκεῖ significa en el fragmento inferir, suponer, únicamente en la exposición de la segunda implicación (219a8) carece de sentido. Además ¿cómo explicar entonces que Aristóteles afirme al comienzo del pasaje que percibimos a la vez movimiento y tiempo?

Además, al igual que ocurre en la sección anterior del fragmento, la argumentación del pasaje no tiene su foco de interés propiamente en la consideración del *percibir*, sino en el esclarecimiento de la vinculación entre movimiento y tiempo, que el percibir mismo reproduce. El factum constituido por el percibir a la vez movimiento y tiempo es expresión de la imposibilidad del ser del tiempo sin el movimiento. Carece de sentido, por consiguiente, considerar que el contenido de la primera implicación refleja un percibir a la vez, ἅμα [...] αἰσθανόμεθα, y entender que la segunda expresa una inferencia.

Pero si bien la primera implicación ha sido probada ya en la sección precedente, la segunda implicación requiere que se la afiance igualmente

como reflejo de la vinculación real entre tiempo y movimiento, pues el texto se dirige a obtener una conclusión sobre este vínculo. Y también bajo este aspecto la implicación suscita problemas. Pues, a diferencia de la primera implicación, no resulta claro qué consideración aristotélica previa está implícita. Algunos intérpretes han remitido a las observaciones desarrolladas por Aristóteles para probar la no identidad entre movimiento y tiempo[123].

Aristóteles señalaba que a diferencia del movimiento, el tiempo está en todas partes y junto a todas las cosas, entre las que se han de incluir, por supuesto, los entes en movimiento que son precisamente los que se están considerando en la argumentación. Afirmar que cuando nos parece haberse dado tiempo a la vez nos parece que ha sucedido movimiento, equivaldría a poner de manifiesto que en el plano perceptivo se reproduce aquella vinculación entre tiempo y entes en movimiento. Puesto que el tiempo es del mismo modo junto a todos los entes en movimiento, percibir movimiento implica percibir tiempo. Así, cuando nos parece que se ha dado tiempo, a la vez nos parece que se ha dado movimiento. El punto, no obstante, es oscuro y esta "reconstrucción" del razonamiento aristotélico implícito no parece poseer la misma consistencia de la argumentación basada en la alteridad del ahora desarrollada en la sección precedente del fragmento, para mostrar el nexo real entre movimiento y tiempo y fundamentar así por qué no es posible percibir tiempo sin percibir movimiento.

En todo caso, pese a estas dificultades, el texto aristotélico no deja asomar la menor duda en torno a la validez de la coimplicación alegada al inicio como factum y desglosada en el fragmento. De hecho, la conclusión del pasaje se fundamenta en la certeza de que constituye indiscutiblemente la expresión en el plano perceptivo de la coimplicación ontológica entre tiempo y movimiento. A efectos de la argumentación final, las dos implicaciones que hemos analizado son tratadas efectivamente, sin distingo alguno, como integradoras de la coimplicación entre movimiento y tiempo.

[123] A. Giordani, op. cit., pp. 38-39.

El argumento que contiene la formulación de la conclusión del texto resulta incomprensible si no se toma en cuenta la coimplicación que nos ha ocupado. Tras las escuetas afirmaciones a las que se ciñe el pasaje señala Aristóteles: "De modo que el tiempo es o movimiento o algo del movimiento. Puesto que efectivamente no es movimiento, necesariamente tiene que ser algo del movimiento", ὥστε ἤτοι κίνησις ἢ τῆς κινήσεώς τί ἐστιν ὁ χρόνος. ἐπεὶ οὖν οὐ κίνησις, ἀνάγκη τῆς κινήσεώς τι εἶναι αὐτόν (219a8-10). El razonamiento implícito es que, dada una coimplicación entre dos términos, o bien hay identidad entre los términos o bien un término es algo del otro término. Puesto que la identidad de movimiento y tiempo ya fue descartada, necesariamente uno de los términos en cuestión ha de ser algo del otro. Aristóteles, sin embargo, no se atiene a esta secuencia. Tras esgrimir la no identidad entre tiempo y movimiento *salta* directamente a la conclusión: el tiempo es algo del movimiento. Por qué se concluye en esta dirección y no en la inversa, es decir, afirmando que el movimiento es algo del tiempo, constituye una dificultad digamos formal que ha suscitado entre los intérpretes diversas tentativas para reconstruir el "paso" argumentativo obviado por Aristóteles[124]. Quizás para él la razón era tan obvia que ni siquiera reparó en la elisión. Pues en definitiva que los entes físicos están en movimiento es una evidencia inductiva que el físico da por sentada: ἡμῖν δ' ὑποκείσθω τὰ φύσει ἢ πάντα ἢ ἔνια κινούμενα εἶναι· δῆλον δ' ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς (185a12-14) y la physis misma se define como principio del moverse y reposar.

En conclusión, en el fragmento quedan firmes dos rasgos esenciales del análisis aristotélico de la vinculación entre movimiento y tiempo que también se presentaban en el desarrollo y la conclusión de su sección

[124] U. Coope, art. cit., pp. 362-363. Kuhlmann, "Jetzt? Zur konzeption…", p. 66. A. Giordani (op. cit., p. 40) ha sugerido el siguiente argumento: "Si conclude, poi, che il tempo è qualcosa del divenire, e non che il divenire è qualcosa del tempo, per il fatto che ogni divenire implica il tempo, mentre non è vero che il tempo implica ogni divenire: il darsi del tempo può presuporre come condizione necesaria anche l´ essere di un solo divenire. Se il divenire fosse qualcosa del tempo invece, l´ essere del tempo dovrebbe implicare l´ essere di ogni divenire che viene ad essere presente".

anterior: 1. A través de la consideración del percibir, Aristóteles pone de relieve y precisa, no prueba, la vinculación entre movimiento y tiempo. Si bien en lo formal la exposición argumentativa se inicia efectivamente con la consideración del factum representado por el percibir a la vez movimiento y tiempo, el factum perceptivo mismo es visto como una reproducción en el plano aisthético de la vinculación entre tiempo y movimiento. 2. Ni en la conclusión sobre la vinculación entre movimiento y tiempo obtenida en la primera sección ni en la obtenida en la segunda sección se privilegia movimiento alguno. En ambos casos se habla del movimiento en general y del tiempo, no del tiempo y un movimiento en especial –por ejemplo el movimiento en el alma o el del primer móvil.

3.2. LA PERCEPCIÓN DE TIEMPO (*FÍSICA* 219a22-219b2)

La exposición del tratado del tiempo se pone en marcha de acuerdo al programa indicado al comienzo del Libro III de la *Física*. Se pregunta por la vinculación entre movimiento y tiempo. Formalmente, esta vinculación se presenta al inicio del tratado como una hipótesis para investigar, originada en la evaluación de la brevísima sección doxográfica que sucede a la aporética: puesto que el tiempo parece ser sobre todo cierto movimiento se ha de investigar esto. Habiendo probado que el tiempo no se identifica con el movimiento, pero se da conjuntamente con el movimiento, Aristóteles concluye que el tiempo es algo del movimiento. En la argumentación destinada a alcanzar esta tesis irrumpe, como hemos visto en la sección anterior, la presencia del alma en el tratado. La consideración del percibir el tiempo aparece como un factor de la argumentación orientado a mostrar que el movimiento constituye la condición de posibilidad de la alteridad de los ahoras sin la cual no es posible el tiempo.

La segunda posición argumentativa, en la que el tratado se ocupa del percibir el tiempo, se inscribe en la explicitación de la tesis indicada: el tiempo es algo del movimiento. Su examen abarca dos momentos. Primeramente, Aristóteles expone (219a10-21), en una manera sumamente

condensada, la implicación entre la localización del movimiento, la dimensión, μέγεθος, y continuidad y la implicación entre la localización del movimiento y lo anterior y posterior en el movimiento. Las consideraciones sobre el movimiento desarrolladas en los libros V y VI de la *Física* están implícitas en estas formulaciones.

En segundo lugar (219a18-219b1), prolonga la consideración del percibir el tiempo contenida en la demostración de la implicación entre tiempo y movimiento, centrando el análisis en el esclarecimiento del determinar el movimiento, que ya en aquel marco aparecía como condición necesaria y suficiente del percibir tiempo. El fundamento del nuevo análisis del percibir el tiempo está contenido en las consideraciones sobre la determinación del movimiento que le preceden. La meta de estos análisis es la formulación de la definición aristotélica de tiempo, en la cual efectivamente desembocan (219b1-2). Esta secuencia textual indiscutible y el hecho de que las únicas referencias al concepto de número, previas a su utilización en la definición de tiempo, las contengan dichos análisis, hacen del texto en consideración una pieza clave para interpretar el tratado. Pues el estudio del percibir el tiempo incluido en ellas puede entenderse de acuerdo a dos posiciones extremas, o bien como una descripción de la constitución del ser del tiempo por el cognoscente, o bien de la manifestación del ser del tiempo al cognoscente. Entre ambas posiciones extremas cabe una intermedia con múltiples matices: entender que el análisis del percibir tiempo describe cómo el hombre conoce el tiempo a partir del percibir movimiento. Cada una de estas opciones conlleva una específica interpretación de la definición de tiempo. Con fundamento en la interpretación expuesta en los capítulos precedentes, comprendemos el pasaje de acuerdo a la última de las directrices reseñadas. El estudio del texto ofrece una prueba supletoria de la plausibilidad de esta interpretación y permite poner de relieve cómo contribuye el movimiento y cómo contribuye el alma a que haya un fenómeno como el tiempo.

§ 1

El texto que consideramos es el siguiente:

219a22 ἀλλὰ μὴν καὶ τὸν χρόνον γε γνωρίζομεν ὅταν ὁρίσωμεν
τὴν κίνησιν, τῷ πρότερον καὶ ὕστερον ὁρίζοντες· καὶ τότε φα-
μὲν γεγονέναι χρόνον, ὅταν τοῦ προτέρου καὶ ὑστέρου ἐν τῇ
κινήσει αἴσθησιν λάβωμεν. ὁρίζομεν δὲ τῷ ἄλλο καὶ ἄλλο
ὑπολαβεῖν αὐτά, καὶ μεταξύ τι αὐτῶν ἕτερον· ὅταν γὰρ
ἕτερα τὰ ἄκρα τοῦ μέσου νοήσωμεν, καὶ δύο εἴπῃ ἡ ψυχὴ
τὰ νῦν, τὸ μὲν πρότερον τὸ δ' ὕστερον, τότε καὶ τοῦτό φα-
μεν εἶναι χρόνον· τὸ γὰρ ὁριζόμενον τῷ νῦν χρόνος εἶναι
δοκεῖ· καὶ ὑποκείσθω. ὅταν μὲν οὖν ὡς ἓν τὸ νῦν αἰσθανώ-
μεθα, καὶ μὴ ἤτοι ὡς πρότερον καὶ ὕστερον ἐν τῇ κινήσει ἢ
ὡς τὸ αὐτὸ μὲν προτέρου δὲ καὶ ὑστέρου τινός, οὐ δοκεῖ χρό-
νος γεγονέναι οὐδείς, ὅτι οὐδὲ κίνησις. ὅταν δὲ τὸ πρότερον
219b καὶ ὕστερον, τότε λέγομεν χρόνον· τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος,
2 ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον.*

El pasaje se inicia con la reiteración de la implicación entre conocer tiempo y determinar un movimiento. Sin embargo, la nueva formulación incluye una indicación general del sentido de la expresión *determinar un movimiento*: conocemos también el tiempo cuando determinamos un movimiento mediante la determinación de lo anterior y posterior. El objeto del fragmento es el esclarecimiento del percibir el tiempo conceptuado mediante tal formulación. Pero antes de comenzar su interpretación

* "Ahora bien, conocemos también el tiempo cuando distinguimos el movimiento distinguiendo lo anterior y lo posterior; y entonces precisamente afirmamos que ha sucedido tiempo, cuando de lo anterior y posterior en el movimiento alcanzamos percepción. Y distinguimos por considerarlos diferentes y también diferente de ellos a algo intermedio. Pues, en efecto, cuando concebimos los extremos como diferentes del medio y el alma dice dos ahoras, el uno anterior, el otro posterior, entonces precisamente afirmamos que eso es tiempo. Pues lo determinado por el ahora parece ser tiempo. Y demos esto por fundamento. Cuando en efecto percibimos como uno el ahora y no o bien como anterior y posterior en el movimiento o como lo mismo de algo anterior y posterior no parece que haya sucedido tiempo alguno, porque no [se ha dado] movimiento alguno. Cuando por el contrario [percibimos] lo anterior y lo posterior, entonces decimos tiempo: esto pues es el tiempo, número del movimiento según lo anterior y posterior."

conviene tener presente el alcance de la expresión "determinamos el movimiento", ὁρίσωμεν τὴν κίνησιν, en la demostración de la implicación entre tiempo y movimiento.

Las traducciones más frecuentes de la forma verbal ὁρίσωμεν presente en este contexto son: determinamos, definimos, demarcamos, delimitamos. Todas parecen irreprochables. Para afianzar su exactitud debemos, no obstante, confrontarlas con otros contextos del tratado en los que se utiliza también el verbo ὁρίζω con el acusativo κίνησιν. Consideremos, por ejemplo, una de las menciones del verbo ὁρίζω incluida en el capítulo 12. Aristóteles señala que el tiempo mide el movimiento "por haber delimitado un cierto movimiento que medirá el todo", τῷ ὁρίσαι τινὰ κίνησιν ἣ καταμετρήσει τὴν ὅλην (221a1-2). Como prueban las referencias al codo y a la extensión en la proposición explicativa que sucede a la que analizamos (221a1-4), con el infinitivo aoristo, ὁρίσαι, Aristóteles alude a la delimitación de un movimiento, como establecimiento de una unidad de medida por parte del hombre. ¿Es equiparable este sentido del verbo ὁρίζω con el de la expresión ὁρίσωμεν τὴν κίνησιν? Aristóteles ciertamente no parece tener presente el fenómeno representado por el establecimiento de una unidad para la medición al señalar que percibimos tiempo *cuando determinamos un movimiento*. Ya la confrontación de ambos textos manifiesta más bien la necesidad de complementar las traducciones reseñadas con ciertas precisiones que impidan tergiversar el fenómeno que Aristóteles tiene a la vista al utilizar la expresión ὁρίσωμεν τὴν κίνησιν en la demostración de la implicación entre tiempo y movimiento.

Aristóteles no utiliza la expresión como contraposición o distinción respecto a otro tipo de acceso de orden aisthético (o de otro orden cognoscitivo) al movimiento para cuya conceptuación no sería idóneo el término ὁρίσωμεν[125]. Por el contrario, como observamos al estudiar el pasaje, determinar un movimiento se contrapone simplemente al no percibir,

[125] El filólogo J. Esteve Forriol ("Una fórmula restrictiva de tiempo en Aristóteles (hó pote ón)", p. 344). ha defendido un planteamiento de este tipo. Para él *horidsô* y *dioridsô* deben traducirse en los pasajes que consideramos por *definir* y han de ser diferenciados de *peraínô*, que significaría propiamente *determinar*. Cuando "percibimos sensiblemente" lo anterior y posterior en el movimiento decimos que pasa o discurre

al no mostrarse movimiento. Dicho de otro modo, el percibir movimiento sólo se da como un determinar el movimiento. O determinamos un movimiento o no percibimos movimiento. Determinar ha de significar por ello algo así como distinguir, identificar, como cuando decimos "distingo allá un niño o una señora". Determinamos un movimiento no significa, pues, demarcamos, delimitamos un movimiento. Significa simplemente: distinguimos un movimiento. Tal distinguir posee, sin embargo, notables características que justifican plenamente la utilización de la expresión ὁρίσωμεν τὴν κίνησιν. En efecto, puesto que el movimiento no se da sino como el movimiento localizado en un móvil de acuerdo con la estructura "desde [...] hacia [...]", percibir movimiento no es posible sino como un percibir el movimiento localizado en un móvil de acuerdo a la estructura "desde [...] hacia [...]" del caso. Por ello, no cabe decir con propiedad que percibimos el movimiento, sino que percibimos un movimiento localizado de un móvil. Percibir, distinguir movimiento significa percibir, distinguir, identificar un movimiento localizado. Con la expresión ὁρίσωμεν τὴν κίνησιν Aristóteles no se refiere a un acto de demarcación del movimiento, que pareciera presuponer además un previo percibir el movimiento que demarcamos[126], sino que describe la particular

un tiempo. Cuando, mediante un acto de la "percepción intelectual", conocemos los extremos de un movimiento intermedio como dos ahoras distintos entre sí, *definimos* un movimiento en un movimiento continuo. De este movimiento definido por sus extremos decimos que es el tiempo, no el tiempo que discurre, objeto de percepción sensible, sino el tiempo propiamente dicho, definido en su esencia. El ahora anterior y el ahora posterior que definen el tiempo son objeto de la "percepción intelectual": "Sin el conocimiento intelectual del 'ahora' anterior y del "ahora" posterior, que lo definen, no existe el tiempo definido; sólo existe lo anterior y posterior indefinido en el movimiento. [...] Más allá de aquellos dos 'ahora' extremos no hay tiempo definido, como tal, sino tan sólo lo anterior y posterior en el movimiento, es decir, no hay más que movimiento continuo, indefinido en el movimiento continuo". *Cf.*, también, las observaciones análogas de F. Volpi contra la interpretación de V. Goldschmidt de la aporía sobre el alma y el tiempo desarrollada en el capítulo 14 del tratado. Para F. Volpi ("Chronos und Psyche", pp. 52-53), la simple percepción de tiempo (*aisthêsis tou jronou*) ha de diferenciarse del *determinar*, *horidsein,* lo anterior y posterior en el movimiento. Tal determinar es obra del intelecto. J. Moreau (op. cit., pp. 110-112) contrapone igualmente la experiencia del cambio a la distinción de instantes y a la constitución del tiempo resultante de una operación *intelectual.*

126 Esto parece deducirse del planteamiento de quienes entienden que, con la expresión ὁρίσωμεν τὴν κίνησιν Aristóteles se refiere a una demarcación del movimiento

configuración que caracteriza al percibir el movimiento en virtud de la propia constitución del *antikeimenon* sobre el que tal percibir versa. La expresión ὁρίσωμεν τὴν κίνησιν lejos pues de poseer, como han señalado W. Wieland y numerosos comentaristas, un sentido "operativo", ha de interpretarse, por el contrario, de acuerdo al axioma fundamental de la teoría de la percepción aristotélica según el cual el percibir se rige por el antikeimenon.

La insistencia de Aristóteles en referirse al percibir el movimiento como un distinguir el movimiento responde a su interés en poner de relieve que al percibir el movimiento es inherente el mostrarse el móvil como anterior y posterior. Puesto que el ahora sigue al móvil, τῷ δὲ φερομένῳ ἀκολουθεῖ τὸ νῦν (219b22-23), en el ser y en el conocimiento, al mostrarse el móvil como anterior y posterior, se nos muestra la alteridad del ahora.

mediante ahoras resultantes de actos del intelecto, νοῦς. Pues señalan que lo demarcado no es el movimiento sino el movimiento en nuestro pensamiento. En el reciente trabajo de U. Marquardt (op. cit., p. 100) confluyen estos planteamientos: "Diese Trennung ist keine tatsächliche Trennung der aktuell verlaufende Bewegung, sie findet nur im Denken statt". *Cf.* igualmente: "Die Lösung liegt in der Art und Weise unserer Zeitwahrnehmung. Denn diese beruht darauf, das wir den kontinuierlichen Fortlauf der Bewegung im Denken unterbrechen [...]" (Ibídem, p. 113). Dado que para "construir"un movimiento como un todo es requerido el intelecto y por responder también los ahoras demarcadores a una ejecución del intelecto, el tiempo existe sólo en el pensamiento. La existencia del tiempo en el pensamiento representaría para U. Marquardt la respuesta de Aristóteles a las aporías iniciales del tratado (Ibídem, pp. 190-192). U. Marquardt parece equiparar implícitamente la expresión ὁρίσωμεν τὴν κίνησιν a *medimos el movimiento,* refiriéndose al medir como a un contar a partir de unidades establecidas por el hombre (Ibídem, p. 70). Sin embargo, para Aristóteles la expresión ὁρίσωμεν τὴν κίνησιν es utilizable también en referencia al movimiento en el alma, caso en el que no se ve cómo podría aplicarse la equivalencia señalada por Marquardt. *Siempre* que se utiliza en el tratado la expresión en referencia al establecimiento de una unidad de medida, el movimiento considerado es el movimiento local. Ciertas condiciones orientan la elección si queremos demarcar un tiempo con vistas al establecimiento de una unidad de medida. Entre éstas las que parecen otorgar la mayor exactitud posible de acuerdo a la percepción a la unidad de medida. La unidad del número por ser absolutamente indivisible, es la medida más exacta, τὸ μέτρον ἀκριβέστατον (*Metafísica* 1053a1). Al contrario, a diferencia de cuando buscamos establecer una unidad de medida del tiempo, no hay restricción alguna en la referencia al percibir tiempo: la percepción de cualquier movimiento o cambio de cualquier orden es condición necesaria y suficiente del mostrársenos el tiempo.

Así, si no se nos muestra movimiento, es decir, si no distinguimos un movimiento sea interno o externo, no se nos muestra la alteridad del ahora en la que radica el ser del tiempo.

En esta última tesis, como vimos, recae el fundamento de la prueba de la implicación entre tiempo y movimiento. Ni el ahora ni la alteridad del ahora hallan su fundamento en actos de demarcación del alma en el movimiento (o en el movimiento pensado), es decir, no son creaciones del alma, sino que hallan su condición de posibilidad en el movimiento mismo. Al percibir el hombre movimiento es en acto el ahora y la alteridad del ahora, pero la efectividad del ahora como demarcador de lapsos para la medición del tiempo recae en los ahoras *conexos a* posiciones locales. La utilización de los ahoras como límites para el establecimiento de unidades de medida del tiempo se funda en el ser del ahora, el cual sigue al móvil en tanto anterior y posterior, no funda el ser del ahora.

§ 2

El esclarecimiento del sentido que la expresión *distinguimos el movimiento* posee en la demostración de la implicación entre movimiento y tiempo, da pie para iniciar con mejores recursos la interpretación del análisis del conocer el tiempo que antecede a la definición aristotélica de tiempo. Hemos de preguntarnos qué precisiones aporta el pasaje a la consideración del percibir el tiempo incluido en aquella demostración.

El pasaje comienza (219a22-23) y concluye (219a34-b 1) con la reiteración de la tesis expuesta en la demostración de la implicación de movimiento y tiempo: percibimos tiempo al determinar un movimiento. En aquel contexto, Aristóteles centraba su interés en destacar que sólo al percibir movimiento se nos muestra la alteridad de ahoras y lo intermedio, τὸ μεταξύ. En el pasaje que consideramos, la reiteración de la tesis no se aparta de esta directriz. Por el contrario, la mantiene firme con miras a alcanzar una exposición más exacta del nexo entre el percibir tiempo y el percibir movimiento.

La vía que Aristóteles sigue para ganar precisión en el análisis es enfocar la atención en el vínculo entre la localización del movimiento y la alteridad de los ahoras. Por ello, en el pasaje surge como elemento fundamental del análisis un factor que allí permanecía implícito: "lo anterior y posterior en el movimiento", τὸ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν τῇ κινήσει. En aquel pasaje, Aristóteles vinculaba la determinación del movimiento al mostrarse un ahora anterior y un ahora posterior y lo intermedio, τὸ μεταξύ (218b 25-27) o, de acuerdo a otra formulación, al mostrarse la alteridad del ahora y lo intermedio (218b27-29). Podemos decir que la exposición era en cierta manera abstracta, pues obviaba el factor mediador de esta vinculación, es decir, lo anterior y posterior en el movimiento. Por el contrario, en la reconsideración del percibir que nos ocupa, Aristóteles convierte este factor en objeto principal del análisis. La formulación mediante la que Aristóteles reitera al comienzo y al final del pasaje la tesis expuesta en los textos anteriores hace manifiestos estos planteamientos. En ambos casos se señala que percibimos tiempo "al percibir lo anterior y posterior en el movimiento" (219a22-25, 219a33-b1).

El nuevo foco de atención en el análisis del percibir movimiento y tiempo trae consigo un importante resultado: la descripción del percibir tiempo se perfecciona, se afina y gana exactitud. Basta una simple lectura del pasaje para comprobar uno de los efectos de la búsqueda de precisión. En él se hallan verbos "de conocimiento" (ὑπολαβεῖν 219a26, νοήσωμεν 219a27, εἴπῃ ἡ ψυχὴ 219a27) no utilizados en las descripciones anteriores del percibir tiempo y cuyo significado parece implicar actos cognoscitivos de orden superior a los considerados en aquéllas. Estas observaciones, aun antes de examinar en detalle el texto, permiten el atisbo de una de las dificultades fundamentales que éste suscita: cómo conciliar las descripciones precedentes del percibir tiempo con esta nueva en que incluye tales verbos. No se trata de un problema meramente semántico, ni de una dificultad que atañe en exclusivo a la descripción del percibir tiempo. Su alcance es mucho más amplio. Lo debatido es qué comprensión de la naturaleza del tiempo implica la descripción del percibir tiempo que nos ocupa.

Desde un ángulo formal, la secuencia del texto aristotélico ofrece ya un indicio de la pertinencia de estos planteamientos: tras la descripción indicada se formula la definición de tiempo. En realidad, la problemática esbozada gira sobre una disyunción fundamental: si los verbos de conocimiento mediante los que Aristóteles describe el conocimiento del tiempo hacen del tiempo una realidad constituida por el alma o no. No es difícil entender por qué los intérpretes modernos son especialmente receptivos al pasaje que estudiamos. Como en el mundo moderno la tesis de la idealidad del tiempo, formulada expresamente por Agustín y convertida posteriormente en un lugar común de la tradición, ha suscitado numerosos intentos por conceptuar la conciencia del tiempo, la sombra del intérprete gravita sobre estos pasajes con mayor peso que en el caso de cualquier otro del tratado.

En el tratado del tiempo, sin embargo, ni la descripción del conocer el tiempo que nos ocupa ni las descripciones previas apuntan hacia la afirmación de la constitución del ser del tiempo por el alma. La "precisión" de la descripción del percibir tiempo del texto en estudio tiene una fundamentación manifiesta en la estructura argumentativa del tratado. Se sustenta en las consideraciones sobre la determinación del movimiento que le anteceden, en las que se ha mostrado cómo la implicación entre la localización del movimiento, dimensión, μέγεθος, y continuidad, es el fundamento del darse lo anterior y posterior en el movimiento y en el tiempo. El esclarecimiento de los factores que integran la determinación del movimiento arroja claridad sobre el percibir movimiento y tiempo. Pues en la misma medida en que afinamos la comprensión de la estructura del antikeimenon, afinamos también la estructura del percibir que versa sobre él y por él se rige.

En los análisis que anteceden al texto que consideramos se probó que percibir movimiento es condición necesaria y suficiente de percibir tiempo. Puesto que la alteridad del ahora encuentra fundamento en la localización del movimiento, si y sólo si se nos muestra tal localización percibimos ahoras diferentes y lo intermedio entre ellos, es decir, percibimos tiempo. Como hemos señalado, Aristóteles procura afinar esta conceptuación del percibir

tiempo concentrando la atención en el estudio de la fundamentación de la alteridad del ahora en lo anterior y posterior en el movimiento.

La primera precisión que ofrece el pasaje es la siguiente: "distinguimos el movimiento distinguiendo lo anterior y posterior", ὁρίσωμεν τὴν κίνησιν, τῷ πρότερον καὶ ὕστερον ὁρίζοντες (219a22-23). "Distinguimos", como se dijo, no significa delimitamos, demarcamos sino que es el término con el que se conceptúa el percibir *en general* movimiento como una αἴσθησις conformada por la localización inherente al movimiento mismo. La afirmación explicativa "distinguiendo lo anterior y posterior" ha de leerse a partir del breve análisis que precede al pasaje, en el que Aristóteles pone de relieve diversas propiedades inherentes a la localización del movimiento. En este breve análisis están implícitas consideraciones sobre el movimiento expuestas a lo largo de los libros V y VI de la *Física*. Para comprender la terminología que emplea Aristóteles en él y en la descripción del percibir movimiento que le sucede se ha de tener presente este amplio y complejo marco de referencia. Su relegación ha causado múltiples tergiversaciones del sentido de los conceptos utilizados y de la propia articulación argumentativa en la que se inscribe el pasaje que estudiamos.

Puesto que todo lo que se mueve se mueve desde algo hacia algo, todo movimiento implica dimensión, μέγεθος, y es continuo. Μέγεθος, como ya observó Heidegger[127], posee el sentido amplio de dimensión y no tiene por qué restringírsele al significado de extensión local, como tampoco tienen por qué ser identificados los términos de la expresión "desde algo [...] hacia algo [...]" con posiciones locales o puntos. Ciertamente, son los ahoras *conexos a* posiciones locales los que permiten delimitar, a partir de una traslación uniforme e ininterrumpida, unidades de medida del tiempo y medir movimientos y tiempos. No obstante, por poseer todo movimiento o cambio la estructura "desde [...] hacia [...]" posee también todo movimiento o cambio dimensión, μέγεθος. Aristóteles se apega a la indistinción entre movimiento y tiempo establecida al inicio del tratado. Sujeta a esta misma indistinción se da también la expresión "desde algo [...]

127 M. Heidegger, op. cit., pp. 343-344. *Cf.*, también, U. Marquardt, op. cit., pp. 80-81.

hacia algo [...]" y el término μέγεθος en el estudio del movimiento en los libros V y VI.

En la exposición "abreviada" del tratado del tiempo (219a11-18) Aristóteles señala que en el caso específico de dimensión, μέγεθος, constituido por la extensión local del movimiento de traslación, φορά, nos es más manifiesto lo anterior y posterior en el movimiento. La confrontación de este breve pasaje con los desarrollos de los libros V y VI muestra, no obstante, que lo anterior y posterior se da en el movimiento porque todo movimiento y cambio poseen dimensión. Lo anterior y posterior no se da en el movimiento porque se da en la extensión espacial. En el caso específico de μέγεθος, constituido por la extensión espacial de la traslación, φορά, lo anterior y posterior nos es más manifiesto. Es primero para nosotros, para nuestro conocimiento, pues, en realidad, lo anterior y posterior se da en cualquier movimiento o cambio en virtud de que a todo cambio es inherente dimensión, μέγεθος[128].

Desde diversos ángulos da relieve Aristóteles a esta propiedad del cambio, comenzando por la consideración del propio término cambio, μεταβολή. Aristóteles vincula la conformación de la palabra a la implicación de la anterioridad y posterioridad en la localización de *todo* movimiento: "y puesto que todo cambio se da desde algo hacia algo (su mismo nombre lo indica: 'tras otra cosa' muestra lo anterior como lo posterior)", ἐπεὶ δὲ πᾶσα μεταβολή ἐστιν ἐκ τινος εἴς τι (δηλοῖ δὲ καὶ τοὔνομα· μετα' ἄλλο γὰρ τι καὶ τὸ μὲν πρὸτερον δηλοῖ, τὸ δ' ὕστερον) (224b35-225a2).

La secuencia de la exposición en la que se inscribe el análisis del significado de "continuo" en el Libro V de la *Física* es también reveladora.

128 U. Marquardt (op. cit., pp. 89-94) ha recogido los diversos planteamientos que se encuentran en los textos aristotélicos sobre lo anterior y lo posterior. La discrepancia fundamental es la existente entre el pasaje que estudiamos y lo afirmado en *Categorías* (14a26-27), donde se lee que anterior, πρότερον, respecto a algo se dice primeramente y en el sentido más propio según el tiempo, πρῶτον μὲν καὶ κυριώτατα κατὰ χρόνον. Para Marquardt lo afirmado en *Categorías* está referido al uso ordinario del lenguaje; en el pasaje que nos ocupa la referencia es a los fenómenos naturales. Para Marquardt la primacía de lo anterior y posterior en el lugar constituye el fundamento de la "dirección" del tiempo. En la orientación fija del movimiento de la bóveda celeste se fundamenta la "dirección" del tiempo.

Por un lado, el concepto de "continuo" implica el concepto del "contiguo", el cual implica, a su vez, el de "consecutivo", ἐφεξῆς, que se define así: οὗ μετὰ τὴν ἀρχὴν ὄντος ἢ θέσει ἢ εἴδει ἢ ἄλλῳ τινὶ [...] (226b34-35). Por otro lado, *antes* de definir "continuo" se define un término fundamental para la conceptuación de "continuo", el término lo "intermedio", τὸ μεταξύ. "Τὸ μεταξύ" *no* se define a partir de la consideración de la extensión, se define a partir de movimiento continuo: μεταξὺ δὲ εἰς ὃ πέφυκε πρότερον ἀφικνεῖσθαι τὸ μεταβάλλον ἢ εἰς ὃ ἔσχατον μεταβάλλει κατὰ φύσιν συνεχῶς μεταβάλλον (226b23-25, *cf.*, también, *Metafísica* 1057a21-22). En los dos casos, lo continuo y lo anterior y posterior se vinculan sin que el marco de lo considerado quede restringido a la extensión local ni exija la referencia al alma.

En estas consideraciones aristotélicas lo anterior y posterior en el movimiento no se fundamenta en la correspondencia o "isomorfismo" entre extensión local y cambio o movimiento sino en la consideración de la estructura inherente al movimiento. Y así ocurre incluso al referirse al movimiento continuo.

§ 3

La terminología (μεταξύ, ἄκρα, μέσον) utilizada en la descripción del percibir tiempo que nos ocupa, evidencia que Aristóteles tiene presente los análisis sobre el movimiento desarrollados en los libros V y VI de la *Física*. El indicio ofrecido por el uso de dicha terminología posee una base cierta. La descripción del percibir movimiento y tiempo mediante ella se sustenta en el esclarecimiento de la estructura que posee el movimiento. En ésta se fundamenta la localización que le es inherente y sin la cual ni puede el movimiento hacerse presente, ni puede, en consecuencia, ser conocido. Al estudiar el movimiento, Aristóteles pone de manifiesto que tal estructura implica dimensión y continuidad. En tales propiedades estructurales del movimiento, es decir, de *todo* movimiento o cambio, se fundamenta lo anterior y posterior como condición de posibilidad de la distinción de ahoras que el percibir lleva a cabo al percibir cualquier movimiento. Para demarcar lapsos y medir el tiempo, la primacía de los

ahoras conexos a posiciones locales y del movimiento de traslación uniforme e ininterrumpida es indiscutible.

Desde su inicio aquella descripción del percibir tiempo se orienta por el esclarecimiento de la estructura del movimiento y de la localización del movimiento que tiene en ella su fundamento. A diferencia de las anteriores descripciones, percibir movimiento, o lo que es lo mismo, distinguir movimiento, se conceptúa ahora como percibir lo anterior y posterior en el movimiento: ὅταν τοῦ προτέρου καὶ ὑστέρου ἐν τῇ κινήσει αἴσθησιν λάβωμεν (219a24-25). Al respecto hay que reiterar lo ya señalado arriba: con esta afirmación no se está dando relieve a otro acto cognoscitivo diferente al percibir movimiento mismo. Al igual que *distinguir*, *determinar* movimiento equivale, como hemos visto, a percibir movimiento, de igual modo percibir lo anterior y posterior en el movimiento equivale a *distinguir* movimiento, o lo que es lo mismo, a percibir movimiento.

A excepción de la rareza de la expresión αἴσθησιν λάβωμεν, ya advertida por A. Torstrik[129], los intérpretes, en general, no han considerado problemática la proposición que acabamos de citar. Problemática la hace su conjunción con la que le precede y de la que depende sintácticamente: "y entonces decimos que ha pasado tiempo cuando tenemos percepción de lo anterior y posterior en el movimiento" (219a23-25). El núcleo del problema es el siguiente: puesto que el tiempo no se identifica con el movimiento, *decir* que ha sucedido tiempo (τότε φαμὲν γεγονέναι χρόνον 219a23-24), *conocer* que se ha dado tiempo (τὸν χρόνον γε γνωρίζομεν 219a22), no parece equiparable al percibir lo anterior y posterior en el movimiento. Decir "ha sucedido tiempo", "conocer" que se ha dado tiempo, parece implicar *más* que percibir lo anterior y posterior en un movimiento.

Los intérpretes han tratado de conceptuar mediante diferentes consideraciones las características de la actividad cognoscitiva en la que, a su parecer, a partir del mero percibir lo anterior y posterior en el movimiento, conocemos el tiempo. Así Xavier Zubiri, refiriéndose a los textos aristotélicos

129 A. Torstrik, "Über die Abhandlung des Aristoteles von der Zeit", p. 452.

que analizamos, señaló que el tiempo no puede ser aprehendido por la mente humana sino en virtud de un acto de *neutralización*[130] mediante el cual los estados del móvil son vistos ya no como etapas de su determinado moverse sino pura y simplemente como una sucesión.

Los elementos mediante los que neutralizamos tanto las etapas del movimiento como su punto de partida y llegada son los ahoras. J. Moreau utilizó los términos abstracción y simbolización. El tiempo es la representación abstracta de la sucesión que exhibe el movimiento. Es posible considerar abstractamente los episodios del movimiento prescindiendo de los términos que se suceden y hacer corresponder los estados del móvil a puntos de una trayectoria. Tales puntos son a modo de símbolos de las posiciones del móvil, en los que se abstrae la índole del móvil. Los puntos en esta función simbólica son los instantes, los ahoras[131]. Un planteamiento análogo a los reseñados encontramos en los comentarios de A. Vigo al pasaje aristotélico. También para él conocer tiempo implica ver en lo anterior y posterior del movimiento, ya no momentos o fases comprendidos en el movimiento, sino sucesividad, es decir, ver tales momentos y fases como instantes y lapsos[132].

Las interpretaciones reseñadas convergen en la misma conclusión interpretativa: *conocer* tiempo, decir tiempo, aun implicando y dándose a una con el percibir lo anterior y posterior en el movimiento, parece requerir actos cognoscitivos superiores al percibir. Estos actos son conceptuados

130 X. Zubiri, *Espacio. Tiempo. Materia*, pp. 264-65. Para A. Rosales ("Una pregunta sobre el tiempo", p. 145) lo anterior y lo posterior en el movimiento puede interpretarse como mera sucesión. Ésta no es para Aristóteles aún tiempo o ahoras. Lo anterior y lo posterior son tiempo sólo en tanto son numerables o ya numerados.

131 J. Moreau, op. cit., pp. 112 ss.

132 Aristóteles, *Física. Libros III-IV*, trad., intr., y com.: A. Vigo, p. 250. Tanto J. Moreau como A. Vigo sustentan su interpretación en la proposición ἔστι δὲ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν τῇ κινήσει ὃ μέν ποτε ὂν κίνησις (ἐστιν) τὸ μέντοι εἶναι αὐτῷ ἕτερον καὶ οὐ κίνησις (219a19-21). Ambos entienden que en la expresión *lo anterior y posterior*, τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, el artículo sustantiva la secuencia que le sigue. Entienden también que el referente de ὃ μέν ποτε es tal expresión sustantivada. Para nosotros, como expusimos arriba, tanto la expresión τὸ πρότερον καὶ ὕστερον como ὃ μέν ποτε ὂν están referidas al móvil.

como una *neutralización, abstracción, simbolización*, o *modificación de la atención* respecto al percibir lo anterior y posterior en el movimiento. Tal es la directriz interpretativa preponderante desde la que se da razón de la presencia de los verbos de conocimiento ya indicados en la descripción del percibir el tiempo que antecede a la definición de tiempo.

Antes de entrar a considerar las proposiciones que tales verbos forman, conviene tener presente, ante las directrices que acabamos de recoger, dos afirmaciones del pasaje que parecen incontrovertibles. 1. Tanto al comienzo como al final del pasaje, Aristóteles señala que al percibir movimiento percibimos tiempo. Esta afirmación converge plenamente con lo afirmado en las anteriores consideraciones sobre el percibir tiempo, en las que se señaló que percibir movimiento es condición necesaria y suficiente de percibir tiempo. 2. Al final del pasaje, Aristóteles señala que cuando percibimos el ahora como anterior y posterior percibimos tiempo (219b 31-32). Las dos tesis contradicen las directrices interpretativas que hemos recogido. Por un lado, ambas insisten en afirmar que *percibimos* tiempo. Por otro lado, la segunda, al presentar el ahora anterior y el ahora posterior como objeto de *aisthêsis*, contradice el presupuesto central de aquellas interpretaciones: la conceptuación del ahora como un resultado de operaciones cognoscitivas de orden superior al percibir. Pero hay que hacer aquí una distinción que otorga cierto sentido a estas interpretaciones: si bien percibimos tiempo, es verdad también que *no sólo percibimos* tiempo. Podemos, por ejemplo, desarrollar una métrica del tiempo, conocimiento que parece requerir percepción y operaciones cognoscitivas superiores al percibir.

Consideremos ahora en detalle las afirmaciones del pasaje que contienen los problemáticos verbos de conocimiento. La secuencia expositiva en la que ellas se inscriben es evidente. Desde la primera mención al *distinguir el movimiento* como un conocer, en el cual se nos muestra también el tiempo, el análisis se desarrolla ciñendo progresivamente el sentido de esta expresión. Primero se nos dice que tal distinguir implica distinguir lo anterior y posterior en el movimiento. Inmediatamente se señala que este distinguir implica alcanzar percepción de lo anterior y posterior en el

movimiento. El paso siguiente es precisar tal percibir. Y en este punto de la exposición irrumpe el primero de los verbos problemáticos, ὑπολαβεῖν (219a26). Aristóteles conceptúa este percibir como un asumir, ὑπολαβεῖν, como diferentes tanto uno (lo anterior en el movimiento) respecto al otro (lo posterior en el movimiento) como también ambos respecto a algo intermedio: ὁρίζομεν δὲ τῷ ἄλλο καὶ ἄλλο ὑπολαβεῖν αὐτά, καὶ μεταξύ τι αὐτῶν ἕτερον (219a25-26).

Una de las dificultades fundamentales de esta proposición es que en ella se conjuga, al igual que en la siguiente, una descripción del percibir con la utilización para tal fin de un término, τὸ μεταξύ, perteneciente al marco de la conceptuación teórica del movimiento. Ésta es una de las razones que ha llevado a interpretar que en la proposición ὑπολαβεῖν se refiere a una operación cognoscitiva que excede las capacidades del percibir. Pero hay otra razón más decisiva: no se considera al percibir capaz de la doble distinción conjunta a la que la proposición se refiere, pues tal distinguir parece, como señala un intérprete tan cauto como P. F. Conen, una ejecución cognoscitiva activa, es decir, de alguna manera constitutiva[133].

Las proposiciones que siguen a la que analizamos se han alegado como pruebas aún más contundentes de estas directrices. En efecto, en ellas se señala: "cuando concebimos los extremos como diferentes del medio y el alma dice dos ahoras, el uno anterior, el otro posterior, entonces precisamente decimos que eso es tiempo", ὅταν γὰρ ἕτερα τὰ ἄκρα τοῦ μέσου νοήσωμεν, καὶ δύο εἴπῃ ἡ ψυχὴ τὰ νῦν, τὸ μὲν πρότερον τὸ δ' ὕστερον, τότε καὶ τοῦτό φαμεν εἶναι χρόνον (219a26-29). La presencia de la forma verbal νοήσωμεν y la expresión "el alma dice dos ahoras" representa para los intérpretes una razón incontrovertible para afirmar que conocer tiempo, decir tiempo, no puede adscribirse al percibir.

133 "Dabei sollte man den aktiven Charakter des Ausdrucks hypolabein beachten, der hier im Sinne des 'Erfassens' des Vorher und Nachher verwendet wird. Hypolambánein bedeutet, auf geistige Akte bezogen, gewöhnlich 'annehmen', 'unterstellen', wodurch im gegebenen Zusammenhang nahegelegt wird, das mit 'Erfassen' nicht nur die Wahrnehmung von etwas bereits Gegebenem gemeint ist, sondern das dieser Bewusstseinsakt das Vorher und Nachher erst konstituiert und sodann warhrnimmt." (P. F. Conen, op. cit., p. 54.)

Contra esta interpretación ha de reafirmarse la secuencia expositiva del pasaje. Responde, como hemos indicado, al progresivo aclarar el sentido del *distinguir el movimiento* en el que conocemos también el tiempo. Tal distinguir, como se señaló en las precedentes consideraciones sobre el percibir tiempo y se vuelve a afirmar en el pasaje, es un percibir. Por ello la exposición avanza afinando progresivamente la conceptuación de ese percibir. ¿Por qué hemos de aceptar entonces, sin el mínimo cuestionamiento, que la secuencia se interrumpe abruptamente y la tarea de circunscribir el percibir tiempo –sin explicación ni referencia a consideración precedente alguna– se trastrueca en la conceptuación del acceso cognoscitivo al tiempo constituido como una actividad del alma no equiparable al percibir? ¿Acaso no parece más coherente tratar de entender las proposiciones que nos ocupan a partir del propósito que rige el pasaje, es decir, el esclarecimiento del percibir tiempo al distinguir movimiento?[134]

Que ὑπολαμβάνειν haya de ser traducido como *asumir, sostener,* y tenga que ser comprendido como expresión de una actividad del intelecto, *nous*, es perfectamente discutible. Basta para ello con remitir a su utilización en una de las argumentaciones aristotélicas más célebres: la prueba del principio de no contradicción en el Libro IV de la *Metafísica*. Allí aparece ciertamente con el sentido de *asumir, sostener,* pero cualquier intento de ver en la utilización de este verbo de conocimiento un acto del intelecto no sólo resulta fuera de lugar sino que destruye el sentido de la articulación de la prueba en la que su utilización se inscribe. Pues ὑπολαμβάνειν aparece prácticamente como una implicación del discernir, κρίνειν, inherente al percibir mismo (*Metafísica* 1008b10 ss., 1110b9 ss.). Bajo tal aspecto ὑπολαμβάνειν aparece como una propiedad que distingue al ser que posee

[134] Esta observación parece dejar abierta la siguiente posibilidad interpretativa: mantener que con la introducción del verbo νοεῖν en la proposición que nos ocupa Aristóteles trata de poner de relieve que conocer tiempo, decir tiempo, es el resultado de un ejercerse conjunto el percibir y el inteligir. *A una* con el percibir lo anterior y posterior en el movimiento, el intelecto piensa ambos como un ahora anterior y un ahora posterior. El final del pasaje oscurece totalmente esta posibilidad interpretativa, pues afirma precisamente que, cuando percibimos el ahora como anterior y posterior en el movimiento, percibimos tiempo (219a31).

percepción de la planta o el mineral: ni las plantas, ni las rocas *asumen* o *sostienen*, y no por carecer de intelecto sino porque carecen de percepción.

También en este mismo contexto aparece el percibir como un decir (1010b18-19, 1010b24-25, 1011a33-34), sin que tal consideración implique para Aristóteles la remisión a actos cognoscitivos distintos del percibir mismo. Bastan estos ejemplos, que no son los únicos en los textos aristotélicos, para mostrar que ni el verbo ὑπολαμβάνειν ni la expresión καὶ δύο εἴπῃ ἡ ψυχὴ presentes en el pasaje que estudiamos implican necesariamente la referencia a actos cognoscitivos superiores al percibir mismo. Percibir es un discernir que implica *asumir, sostener,* y que Aristóteles ha conceptuado como un decir. En consecuencia, asumir lo anterior y lo posterior en el movimiento como diferentes entre sí y como diferentes de lo intermedio equivale para Aristóteles a un asentir –inherente al percibir mismo– a lo que el percibir muestra, y no implica en absoluto la constitución de las diferencias señaladas. En el mismo sentido ha de comprenderse la expresión "el alma dice dos ahoras". Además, ya en los precedentes análisis del percibir tiempo, se ha señalado que la alteridad de los ahoras y su diferencia de lo intermedio es objeto de percepción. Y como equivalentes del percibir aparecían las expresiones δοκεῖ (218b29, 219a6-8), δοκεῖ ἡμῖν (218b23), οἴεσθαι (218b29), φαμὲν (218b32). En estos verbos los intérpretes no han encontrado la referencia a operaciones distintas del percibir mismo.

Las observaciones precedentes reducen las pruebas alegadas por la directriz interpretativa que examinamos a la presencia del verbo νοεῖν en la proposición "cuando concebimos los extremos como diferentes del medio", ὅταν γὰρ ἕτερα τὰ ἄκρα τοῦ μέσου νοήσωμεν (219a26). En esta proposición se superponen dos planos diferentes que es preciso distinguir. Ciertamente, la proposición se presenta como una afirmación más dentro de la secuencia cuyo objeto es la descripción del percibir el tiempo. Pero en realidad lleva a cabo la descripción mediante un procedimiento diferente al que se encuentra en las afirmaciones previas. Efectúa la descripción sirviéndose de consideraciones teóricas sobre el movimiento desarrolladas en los libros V y VI de la *Física*. Los conceptos

extremos, ἄκρα, y medio, μέσον, tienen un sentido preciso dentro de estos análisis y se inscriben en una serie de planteamientos teóricos específicos. Carece de sentido desarrollar aquí su exposición.

Pero sí es importante señalar el eje fundamental de esos desarrollos. El núcleo es la consideración de los términos "desde algo-hacia algo", ἔκ τινος-εἴς τι, del movimiento como contrarios, su calificación como extremos ἔσχατα, ἄκρα, y la consiguiente aplicación al estudio del movimiento de consideraciones atinentes al estudio de la contrariedad. Uno de los elementos más destacados es la implicación entre contrarios y lo intermedio, τὸ μεταξύ, τὸ μέσον (227a8, 229b20). También esta articulación lógica se aplica dentro del mismo contexto a la conceptuación de lo continuo, para insistir en que si bien los extremos, ἔσχατα de algo continuo y aquello de lo que son términos constituyen realidades distintas, ambos son, no obstante, del mismo género, son sinónimos (234a10 ss.).

Son múltiples los análisis que inspiran en la teoría del movimiento la conceptuación de su estructura como contrariedad, pero bastan las breves indicaciones recogidas para mostrar cuál es la precisa referencia de los términos ἄκρα y μέσου contenidos en la expresión ὅταν γὰρ ἕτερα τὰ ἄκρα τοῦ μέσου νοήσωμεν (219a26-27). Ambos términos pertenecen a la consideración teórica del movimiento. Cuando Aristóteles introduce en la secuencia de la exposición del percibir movimiento la proposición que nos ocupa, no está equiparando el percibir a la consideración teórica del movimiento que hemos esbozado. Más bien está haciendo resaltar la conformidad del discernir que implica el percibir movimiento con la estructura del movimiento que muestra el análisis teórico.

Lo que al percibir se le muestra como lo anterior y posterior en el movimiento son para la consideración teórica los contrarios (ἐναντία, ἔσχατα, ἄκρα) en que se articula el movimiento. La utilización del verbo νοεῖν parece reflejar la referencia a la alta ejecutoria del percibir en la que el discernir de éste aparece en conformidad con la estructura "lógica" del movimiento que se revela al análisis del teórico del movimiento. Aristóteles no lleva el análisis del percibir tiempo más allá de la constatación de la doble diferenciación entre ἄκρα y τὸ μεταξύ, τὸ μέσον o, expresado en

términos aisthéticos, entre el ahora anterior y el ahora posterior en el movimiento y lo intermedio.

Sin embargo, la "conformidad" de la conceptuación teórica del movimiento con la doble diferencia manifiesta al percibir tiempo, permite poner de relieve diversos elementos implícitos en tal percibir, mediante la consideración de lo que nos revela la conceptuación de lo anterior y posterior en el movimiento y del ahora anterior y el ahora posterior como ἄκρα. Hay un aspecto central, que resulta además sumamente significativo para apreciar la diferencia entre la consideración aristotélica del percibir tiempo y los factores esenciales de la consideración moderna de la conciencia del tiempo.

La comprensión del ahora anterior y el ahora posterior como ἄκρα implica, por un lado, que éstos son pensados por Aristóteles, al igual que los términos del movimiento, como contrarios. Su alteridad no es, pues, la alteridad indiferenciada, sino la que corresponde a aquellas instancias que son otras precisamente por existir algo idéntico en lo que se diferencian (*Metafísica* 1054b22-24).

Por otro lado, en tanto extremo, el ahora es también otro, ἕτερον, respecto a aquello de lo que es extremo (*Física* 231a28), lo cual puede poseer extremos por tener partes, por no ser ἀμερής (*Física* 231a28). Lo indivisible no tiene extremos. También para Aristóteles esta alteridad es diferenciada. Los ahoras-extremos, ἄκρα, y aquello de lo que son extremos son del mismo género (*Física* 231b9). Lo continuo y sus límites son sinónimos[135]: πᾶν γὰρ τὸ συνεχὲς τοιοῦτον ὥστ' εἶναι τι συνώνυμον μεταξὺ τῶν περάτων (*Física* 234a8-10). Ahora bien, por ser contrarios y

[135] Este punto permite poner de manifiesto la divergencia fundamental entre la comprensión (física) del continuo aristotélica y la concepción (matemática) contemporánea estándar. Para ésta, un continuo es analizable como un conjunto infinito de puntos actuales del cual todos son puntos límites que constituyen una "cortadura Dedekind" en aquél. *Cf.* Xavier Zubiri (op. cit., pp. 218-219): "La condición necesaria y suficiente para que un conjunto sea continuo es que contenga todos sus puntos límites, o si se quiere, que todos sus puntos sean puntos límites, o lo que es equivalente, que cada punto divida al conjunto en dos subconjuntos de los cuales no hay a la izquierda ninguno que sea el último, ni ninguno a la derecha que sea el primero" (*cf.*, igualmente, M. J. White, op. cit., pp. 32-33, 179-185).

no contradictorios, cabe, es posible, ἐνδέχεται, lo intermedio, τὸ μεταξύ, entre el ahora anterior y el ahora posterior (*Metafísica* 1055b2, 1057a18-19). Lo intermedio es en cierta manera diferente de cada uno de los extremos, ἄκρα (*Física* 224b31-33, 229b19-20).

En estas observaciones se reconoce la doble diferencia en la que radica Aristóteles el discernir inherente al percibir tiempo. Se diferencia lo anterior y posterior en el movimiento y ambos de lo intermedio. Aquélla es una diferenciación entre extremos, entre contrarios; ésta es la de los extremos frente a aquello intermedio, no indivisible, de lo que cada uno de los ahoras son extremos y a la vez otro, diferente.

No parece difícil considerar qué ausencia detectaría cualquier mirada "moderna" en estos planteamientos. Es la ausencia de la contraposición entre el ahora presente existente y los ya pasados y no existentes, como factum fundamental al que se ha de enfrentar la tematización del percibir tiempo. Para ello se ha recurrido a la capacidad de la conciencia de sintetizar, capacidad fundada en un cierto recordar. Para Aristóteles el factum fundamental es la localización del movimiento. En la localización del movimiento se funda la doble alteridad del ahora ya estudiada: la cifrada en la contrariedad de los ahoras en tanto ahora anterior y ahora posterior, y la cifrada en la alteridad de los ahoras en tanto extremos respecto a lo intermedio no indivisible de lo que los ahoras son extremos y respecto de lo cual cada uno de ellos es también algo otro. Si bien lo intermedio entre ahoras no es indivisible, para el percibir aparece como una unidad carente de fisuras que invalidarían la condición de extremos, ἔσχατα, del ahora anterior y el ahora posterior. Lo intermedio es así uno en el sentido de perfectamente cohesionado; es uno como continuo.

Aristóteles, como hemos visto, halla en la "plural unidad" del móvil la condición de posibilidad de la alteridad de los ahoras. Vale la pena tener presente también en qué términos se refiere al móvil cuando habla de la continuidad del movimiento, para comprender el sentido que posee lo intermedio, τὸ μεταξύ, en el percibir tiempo. Precisamente Aristóteles, tras referirse al ahora a modo de unidad del número (220a4), señala que el movimiento es uno porque lo que se mueve es uno (220a6-7), y no uno en

el sentido de la identidad (220a7-8) que el móvil mantiene adquiriendo diferentes determinaciones en el moverse, pues muy bien puede sufrir interrupciones un movimiento y dejar de ser uno, sin que el móvil pierda tal identidad. Pero sí pierde en esas circunstancias también el móvil una cierta identidad, la que Aristóteles denomina "τῷ λόγῳ" (220a8), expresión que pudiera conceptuarse como identidad lógica o conceptual y parafrasear en estos términos: la identidad que hace posible describir a un móvil en movimiento desde A a B; identidad conceptual que se pierde al interrumpirse ese movimiento o al completarse.

En la percepción del tiempo, el percibir distingue la "plural unidad" del móvil, es decir, presencias diversas del mismo móvil, quedando lo intermedio, τὸ μεταξύ, entre esas presencias "diferenciadas" en una especie de "indistinción interna" que lo hace diferenciable de éstas. En lo intermedio a los ahoras, el alma no distingue ahoras y por no distinguirlos parece ser lo intermedio distinguible de éstos. Pero ello no quiere decir que tal indistinción equivalga a la ἀναισθησία de los durmientes de Cerdeña (218b23-27), que significaba precisamente la supresión, ἐξαίρεσις (218b26) de lo intermedio a ahoras. Por el contrario, si el alma no percibe al móvil en tal intermedio ¿cómo podría reconocer una presencia posterior del mismo móvil y con ella un ahora posterior? En lo intermedio, el percibir parece fijado en la identidad conceptual, τῷ λόγῳ (220a8), del móvil, mientras que no se atiende a la "plural-unidad" del móvil. En la distinción de ahoras ocurre lo contrario, se atiende a la "plural-unidad" del móvil y queda en segundo plano la unidad conceptual del móvil.

Como Aristóteles señala que percibir tiempo implica la distinción conjunta de dos ahoras y entre ambos y lo intermedio, τὸ μεταξύ, parece razonable aceptar que tal percibir pone en obra el destacar y relegar que acabamos de describir. Por otro lado, hemos de aceptar también, de acuerdo a las observaciones precedentes, que como tal percibir implica cambios de contenido en el pensamiento, διάνοια, el percibir mismo es también un cambio. Cabe por ello preguntarse si la incuestionable presencia "a una" de elementos sucesivos que, de acuerdo a los análisis precedentes, implica el percibir tiempo, es tomada en cuenta por Aristóteles al utilizar el verbo

νοεῖν en la proposición "cuando concebimos los extremos como diferentes del medio", ὅταν γὰρ ἕτερα τὰ ἄκρα τοῦ μέσου νοήσωμεν (219a 26-27). Νοήσωμεν pudiera así ser traducido por "nos representamos", como en efecto traduce A. Vigo, entendiendo que estaríamos ante una utilización laxa del verbo νοεῖν que, por cierto, no es infrecuente en el *Corpus.* Pero, para obtener más aclaratorias sobre estos problemas, hemos de ir más allá del marco del tratado del tiempo y examinar qué nos dice Aristóteles sobre las ejecutorias más altas que pone en obra el discernir de la facultad sensible. En la segunda parte de la investigación nos ocupamos de ello.

En lo que respecta al análisis del percibir tiempo que encontramos en el tratado se puede afirmar: lo intermedio sólo se nos muestra como tal en tanto intermedio entre dos ahoras contrarios. A su vez, el ahora no se nos muestra[136] si no se nos muestra la alteridad del ahora, o lo que es lo mismo, si se muestran dos ahoras contrarios, lo cual sólo es posible si se nos muestra lo intermedio entre ahoras. El alma dice "dos ahoras" si y sólo si distingue dos ahoras y lo intermedio entre ahoras. El alma dice "tiempo" si y sólo si distingue lo intermedio de dos ahoras. Si suprimimos lo intermedio, como

136 Aristóteles, como hemos visto arriba, vincula la presencia de un solo ahora a la no percepción del intermedio entre ahoras y, en consecuencia, al no percibir tiempo. Tal presencia constituye para el percibir un caso anormal. Como tal aparece en los análisis aristotélicos del percibir tiempo. Así aparece ligada a la ἀναισθησία del profundo sueño de los durmientes de Cerdeña que les lleva a borrar lo intermedio y a hacer del ahora anterior y el ahora posterior un solo ahora (218b24-26), o bien a aquel tipo de situaciones en las que, como señala A. Vigo, la consciencia queda fijada a una representación vaga en la que no atendemos a nada particular ni fuera ni dentro de nosotros mismos (*cf.* Aristóteles, *Física. Libros III-IV*, trad., intr. y com.: A. Vigo, p. 244: ἀλλ' ἐν ἑνὶ καὶ ἀδιαιρέτῳ φαίνεται ἡ ψυχὴ μένειν [218b 31-32]). A la unificación del ahora anterior y el ahora posterior parece aludir la referencia al percibir el ahora como uno, ὅταν μὲν οὖν ὡς ἓν τὸ νῦν αἰσθανώμεθα (219a30-33), presente al final del pasaje que hemos estudiado. Para nosotros esta referencia constituye una reiteración de la conceptuación del no percibir tiempo al no percibir movimiento. En la tradición se encuentran otras interpretaciones del pasaje en las que se intenta dar razón del percibir tiempo al percibir un ahora, ya señalando que se trata de un ahora que es fin de lo anterior y comienzo de lo posterior, ya postulando un ahora que fluye. Estas dos posibilidades interpretativas carecen de reflejo tanto en el marco de las consideraciones aristotélicas sobre el percibir tiempo como en el estudio del ahora. En P. F. Conen (op. cit., pp. 58-60) se halla la exposición más completa de los problemas textuales y las diversas interpretaciones del pasaje.

los durmientes de Cerdeña, no se nos muestra el ahora anterior y el ahora posterior y no percibimos tiempo. Sólo percibimos tiempo si percibimos lo intermedio a un ahora anterior y un ahora posterior. Tal discernir es posible para el percibir sólo al percibir movimiento.

3.3. LA APORÍA SOBRE LA RELACIÓN ENTRE EL ALMA Y EL TIEMPO (*FÍSICA* 223a21-29)

A diferencia de los dos fragmentos anteriores estudiados, el texto que vamos a considerar (223a21-29) no forma parte de los análisis que preceden y preparan la definición de tiempo. Tampoco está incluido en las consideraciones que siguen a la definición para desarrollar su explicitación.

El texto forma parte del capítulo 14 del tratado. La contundente fórmula conclusiva del final del capítulo 13 (222b27-29), la amalgama de temas y la insuficiente elaboración ha llevado a varios intérpretes a conjeturar que el capítulo 14 es de redacción posterior[137] a los capítulos que lo anteceden e incluso, según algunos[138], no atribuible a la mano de Aristóteles. Como en otros casos similares del *Corpus,* la obtención de una respuesta a estas dificultades no parece estar al alcance. Pero sí hay entre los intérpretes un amplio consenso acerca del carácter complementario de la miscelánea de apéndices conformada por el capítulo 14 respecto a los desarrollos argumentativos de los capítulos que lo anteceden. Ello implica ya una cierta precomprensión del sentido y alcance de las cuestiones abordadas en el capítulo.

Esta precomprensión posee, no obstante, una significación ambigua, pues el carácter complementario de los análisis del capítulo 14 adquiere diverso sentido de acuerdo con lo que se considere como tesis principales del tratado. Así, el carácter complementario de la cuestión tratada en el

137 H. Barreau, "Le traité aristotélicien du temps", pp. 434-436. W. Wieland (op. cit., pp. 316, 334) ha insistido en señalar que la exposición del tratado propiamente dicha concluye con el capítulo 13. El capítulo 14 constituye en su opinión un epílogo.

138 D. Bostock, "Aristotle's account of time", pp. 156, 169.

texto que nos ocupa significa para algunos que en los análisis centrales del tratado, dedicados a elaborar y explicitar la definición de tiempo, queda suficientemente clara la dependencia del ser del tiempo respecto del alma, mientras que otros cifran su estatus complementario en la razón opuesta: la cuestión es secundaria porque ya quedó establecida en los capítulos previos la independencia del ser del tiempo respecto al alma. Las posiciones intermedias entre esas tesis opuestas interpretan a su vez el carácter complementario de la cuestión como una confirmación de su comprensión de las tesis centrales del tratado. La singularidad, dentro de la exposición del tratado, de la cuestión que aborda el fragmento y la brevedad del pasaje se explican de acuerdo a las respectivas interpretaciones del carácter complementario del texto que nos ocupa.

A las dificultades que suscita el particular marco en el que se inscribe dicho texto, se suman las originadas por el propio fragmento. La calificación de la índole de la cuestión planteada, la puntuación y articulación del texto, la localización del inicio de la respuesta aristotélica, y la presencia de la controversial expresión ὅ ποτε ὄν como elemento central de la respuesta urden un entramado de dificultades cuyo esclarecimiento es el único camino para desarrollar una interpretación plausible del breve y discutidísimo texto.

§ 1

La cuestión de la que se ocupa el fragmento se enuncia junto a otra cuestión cuya respuesta se desarrolla en primer lugar: "por otro lado es también digno de examen cómo está relacionado el tiempo con el alma y por qué parece estar el tiempo en todo, tanto en la tierra como también en el mar y en el cielo", ἄξιον δ' ἐπισκέψεως καὶ πῶς ποτε ἔχει ὁ χρόνος πρὸς τὴν ψυχήν, καὶ διὰ τί ἐν παντὶ δοκεῖ εἶναι ὁ χρόνος, καὶ ἐν γῇ καὶ ἐν θαλάττῃ καὶ ἐν οὐρανῷ (223a16-18). La segunda pregunta recibe la siguiente respuesta: el tiempo parece estar en todo porque todo está en movimiento y el tiempo se da conjuntamente con el movimiento en acto y en potencia (223a19-20). Tras la respuesta a la segunda cuestión se reformula la primera como una aporía. Citamos el pasaje completo:

223a21 [...] πότερον δὲ μὴ οὔσης ψυχῆς εἴη ἂν
ὁ χρόνος ἢ οὔ, ἀπορήσειεν ἄν τις. ἀδυνάτου γὰρ ὄντος εἶναι
τοῦ ἀριθμήσοντος ἀδύνατον καὶ ἀριθμητόν τι εἶναι, ὥστε δῆ-
λον ὅτι οὐδ' ἀριθμός. ἀριθμὸς γὰρ ἢ τὸ ἠριθμημένον ἢ τὸ
ἀριθμητόν. εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ
ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης, ἀλλ'
ἢ τοῦτο ὅ ποτε ὂν ἔστιν ὁ χρόνος, οἷον εἰ ἐνδέχεται κίνησιν εἶ-
ναι ἄνευ ψυχῆς. τὸ δὲ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν κινήσει ἐστίν·
29 χρόνος δὲ ταῦτ' ἐστὶν ᾗ ἀριθμητά ἐστιν.*

La primera dificultad que el texto ofrece al intérprete es su singularidad. Como lo subrayara Udo Jeck no se encuentra dentro del *Corpus aristotelicum* un pasaje con el que pueda ser comparado[139]. No es fácil, por otra parte, identificar el marco filosófico de la aporía. Algunos comentaristas[140] han señalado que, al igual que en el caso de la cuestión precedente, pudiera pensarse en una referencia a dificultades surgidas en torno a la idea platónica del alma del mundo, dificultades quizás, como sugiere A. Vigo[141], conocidas para el auditorio. Se ha conjeturado[142] también que la aporía traduciría un parecer como el de Antifón que se reitera en la consideración del tiempo del peripatético Critolao: el tiempo es un pensamiento, νόημα, o una medida, μέτρον, no una sustancia, ὑπόστασις. En todo caso, el carácter dialéctico del fragmento parece indiscutible. Lo que suscita ya una primera observación

* "[...] Podría plantearse la siguiente dificultad: si no existiendo el alma habría tiempo o no. Pues siendo imposible que exista lo que numerará, también lo es el que exista algo numerable, de modo que es obvio que tampoco habrá número. Pues número es o bien lo numerado o lo numerable. Y si ninguna otra cosa es por naturaleza capaz de numerar más que el alma y del alma el intelecto, es imposible que haya tiempo no existiendo alma, a no ser lo que siendo lo cual es el tiempo, al igual que si es posible que haya movimiento sin alma. Lo anterior y posterior es en el movimiento y en tanto numerables son [hay] tiempo."

139 U. R. Jeck, op. cit., p. 8.

140 V. Goldschmidt, op. cit., p. 113. A. Vigo, op. cit., p. 278. U. Marquardt, op. cit., pp. 106-107. Para G. Picht (*Aristoteles' "De anima"*, pp. 163-164) el texto que se ocupa de la universalidad del tiempo y de la relación entre el alma y el tiempo sólo puede ser comprendido si se pone en conexión con la doctrina del intelecto divino como primer motor, expuesta en el Libro VIII de la *Física*.

141 Aristóteles, *Física. Libros III-IV*, intr., trad. y com.: A. Vigo, p. 279.

142 V. Goldschmidt, op. cit., p. 117. F. Volpi, art. cit., pp. 29-30.

sobre la que ha insistido atinadamente V. Goldschmidt[143]: la aporía reseñada no es ni más ni menos concordante con la teoría aristotélica que otras aporías contenidas en los tratados. Ni la aporía ni la respuesta que a ella ofrece Aristóteles pueden de ninguna manera reemplazar los análisis previos de los conceptos y planteamientos meramente tocados en el fragmento.

Así, la primera cuestión por resolver consiste en determinar cuál es exactamente la aporía, es decir, hasta dónde alcanza propiamente en el fragmento su formulación y dónde comienza la respuesta. Históricamente se han formulado dos interpretaciones. Los comentaristas griegos entendieron que la respuesta aristotélica se inicia en la línea 22 con la afirmación "ἀδυνάτου γὰρ ὄντος". La puntuación del texto latino[144] que utilizó Tomás de Aquino y su propia interpretación del fragmento aristotélico sitúan el final de la formulación de la aporía en la línea 26. Con la expresión "ἀλλ' ἤ" comenzaría, según Tomás[145], la exposición de la respuesta de Aristóteles. Ésta fue la interpretación preponderante entre los filósofos del siglo XIII.

Pero la interpretación de la expresión "ἀλλ' ἤ" resulta también controversial. Puede entenderse, en efecto, que introduce una restricción, es decir, un reparo parcial a lo afirmado en la proposición que le precede o bien que introduce su completa negación, su refutación, lo cual supone que afecta tanto a la prótasis como a la apódosis de la proposición condicional que le precede.

De la significación atribuida a la expresión "ἀλλ' ἤ" depende, a su vez, el sentido otorgado a la expresión "οἷον εἰ" y a la proposición que introduce (223a27-28). Ahora bien, textualmente resulta manifiesto que la expresión "ἀλλ' ἤ" ya sea en sentido fuerte, ya sea en sentido débil, introduce una excepción a la tesis que le antecede, es decir, a la afirmación

143 V. Goldschmidt, op. cit., p. 114.

144 Se trata de la denominada *Translatio Nova o Recensio Nova*, atribuida a Guillermo de Moeberke (*cf.* U. R. Jeck, op. cit., pp. 190-192). En ella se lee: "[...] si anima non sit. Sed aut [...]". *Cf.*, también, F. Volpi, art. cit., p. 34.

145 Tomás de Aquino, op. cit., L. IV, l. 23, n. 5.

de la total dependencia del tiempo respecto del alma. Basta, pues, la consideración de la estructura formal del pasaje para concluir que la dependencia total del tiempo del alma no puede ser la respuesta a la aporía.

De lo contrario, habría que admitir que el pasaje como un todo es totalmente incoherente o bien, como interpretaron los comentaristas griegos, habría que entender que los términos alma e intelecto, presentes en el pasaje, se refieren al intelecto, νοῦς, del que depende el movimiento circular del primer cielo, fundamento de los restantes movimientos, como efecto del deseo, ὑπὸ νοῦν καὶ κατ' ὄρεξιν[146]. Esta directriz interpretativa no tiene presencia alguna en el estudio del tiempo desarrollado en los capítulos anteriores del tratado y no hay razón alguna para dar por bueno tal viraje interpretativo en el marco de las consideraciones complementarias que integran el capítulo 14.

La mayor parte de las interpretaciones modernas del fragmento convergen en atribuir a la expresión "ἀλλ' ἤ" el sentido débil que hemos indicado. La excepción que introduce esta expresión significaría que, no habiendo alma hay, no obstante, en cierto sentido tiempo. El tiempo sería en cierto sentido dependiente y en cierto sentido independiente del alma. En el comentario de Tomás de Aquino al pasaje se intenta dar respuesta a las interrogantes que suscita tal interpretación. Franco Volpi, en su bosquejo histórico de las interpretaciones del pasaje, llamó la atención, con toda razón, sobre la valía de los análisis de Tomás[147]. Ciertamente, a partir de la

146 Simplicio, op. cit., 760, 17. A. Festugière, art. cit., pp. 200-203. *Cf.* U. R. Jeck, op. cit., pp. 22-25.

147 F. Volpi, art. cit., p. 33. La interpretación de Tomás la hizo posible la denominada *Translatio Nova* de la *Física*. Su versión del pasaje se diferencia de las que se encuentran en la *Translatio Vetus* y en la versión árabe-latina en varios aspectos decisivos. Uno de ellos, ya señalado, es la sustitución de la coma por un punto en 223a26. Tanto en la *Translatio Vetus* como en la versión árabe-latina y las fuentes griegas se encuentra la coma. Guillermo de Moeberke conserva la versión "numerabilia" en 223a29, concordante con las fuentes griegas. En la traducción árabe-latina se lee "numerata". La *Translatio Nova* se diferencia radicalmente de la *Translatio Vetus* y de la versión proveniente del árabe en la traducción de la proposición que contiene la expresión *ho pote on* (223a26-27). La *Translatio Vetus* traduce: "sed aut hoc quod aliquando cum sit, tempus est". Del árabe proviene esta traducción: "nisi fuerit ex illo, quod cum

confrontación de los análisis de Tomás con la interpretación moderna preponderante es posible exponer una comprensión del pasaje cohesionada con los análisis desarrollados en el cuerpo del tratado.

Para Tomás el texto se ocupa de la pregunta inicial del tratado sobre la existencia del tiempo. Específicamente enfrenta el argumento contenido en la primera y la segunda aporías: el tiempo no es, puesto que se compone de partes inexistentes. De acuerdo a la articulación del pasaje seguida por Tomás la aporía concluye con la afirmación del segundo miembro de la disyunción (223a21-22) que la iniciaba: ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης (223a26). La conclusión se alcanza alegando que sólo el intelecto del alma puede numerar (203a25-26). Puesto que el tiempo es número del movimiento, si no hay alma que numere no hay tiempo.

A fin de esclarecer la respuesta de Aristóteles a la aporía, Tomás reconsidera la relación entre alma, número y tiempo implicada en la argumentación de la aporía. Sus análisis se desarrollan en dos pasos. Primero pregunta por el alma y el número en general y, en un segundo

fuerit, erit tempus". Guillermo de Moeberke versiona: "Sed aut hoc, quod utcumque ens est tempus". La puntuación propuesta por Moeberke, su traducción de la expresión *ho pote on* como "quod utcumque ens" y la conservación, frente a la tradición árabe, de "numerabilia" en 223a29, son elementos centrales de la interpretación del pasaje ofrecida por Tomás. Alejandro de Afrodisia entendió que, con la expresión *ho pote on,* Aristóteles se refería al sujeto del tiempo, es decir, al movimiento. U. R. Jeck (op. cit., p. 21) observa al respecto: "Dieses hypokeímenon ist die Bewegung als reine Bewegung. Das hypokeímenon der Zeit ist also keine Quasi-Zeit oder ein irgendwie geartetes Zeitsubstrat, das außerhalb der Seele existiert und zeithafte Bestimmheiten haben kann, ohne selbst Zeit sein". Los comentaristas griegos mantuvieron la interpretación de Alejandro. Averroes interpreta en la misma dirección la expresión. Tomás entiende, por el contrario, que con la expresión "utcumque ens" Aristóteles no se refiere al movimiento sino al ser del tiempo *extra animam*: sin el alma el tiempo, *al igual que* el movimiento, es "utcumque ens", es decir, de una manera imperfecta. El tiempo, *al igual que* el movimiento, no posee un "esse perfectum extra animam" (*cf.* Tomás, op. cit., L. IV, l. 23, n. 629). En los célebres artículos de A. Torstrik la mención de la expresión *ho pote on* presente en el fragmento que estudiamos posee una función paradigmática. La interpretación de Torstrik permanece dentro de la tradición iniciada por Alejandro de Afrodisia. Las directrices interpretativas y el debate que la traducción ofrecida por la *Translatio Nova* posibilitó en el siglo XIII no fueron tomados en cuenta por los análisis de Torstrik.

momento, estudia el caso específico representado por el número que constituye el tiempo.

Concluye en que al igual que puede haber sensibles sin que exista el sentido e inteligibles sin que exista el intelecto, puede también haber numerables sin que exista un numerante, *numerans*. El ser de las cosas numeradas no depende del intelecto, a no ser del intelecto divino, que es causa de las cosas. Ni el ser ni el número de las cosas dependen del alma, sólo el hecho de numerar, *numeratio*, depende del alma. Lo numerable implica lo que *puede* numerar, no la existencia de un numerante en acto[148].

Estas consideraciones bastarían para dar respuesta a la aporía si el movimiento, del cual el tiempo es número, fuera como la piedra o el caballo. En tal caso podría decirse que, al igual que el número de las piedras o caballos existe independientemente de la existencia del alma, del mismo modo existiría el número del movimiento que es el tiempo. Tomás objeta: pero si bien el movimiento es sin el alma, el ser del movimiento no es como el ser de las cosas; del movimiento sólo se puede predicar el ser en acto de su indivisible: *motus divisio*. Una totalidad de movimiento, *totalitas motus*, es dada por medio de la consideración del alma que compara la posición anterior del móvil con la posterior. Al igual que en el caso del movimiento, del tiempo no existe fuera del alma sino su indivisible, el ahora: "Sic igitur et tempus non habet esse extra animam, nisi secundum suum indivisibile: ipsa autem totalitas temporis accipitur per ordinationem animae numerantis prius et posterius in motu"[149].

La numeración se lleva a cabo de acuerdo con Tomás "per collationem numeratorum ad unam primam mensuram"[150]. Tomás conceptúa tal operación como un *conferre* que compete a la *ratio*. En el caso del tiempo, esta operación no se efectúa sobre un ser *fixum*, sobre "aliquid totum simul existens, quaedam substantia perfecta tota actu existens", pues, como efectivamente señala Aristóteles, el número del tiempo no permanece, μένει,

148 Tomás de Aquino, op. cit., L. IV, l. 23, n. 5.
149 Ibídem.
150 Ibídem, l. 23, n. 4.

sino deviene, γίγνεται (207b14-15). La *collatio* implicada en la numeración adquiere así un sentido específico, pues no se trata de una operación referida a un todo ya existente en acto, sino un *conferre*, un todo que el intelecto en esta misma operación *hace posible* como todo, pero no crea. Una prueba de ello es que el ahora *no* surge de esta *operatio* del alma. Por el contrario, la *collatio* del intelecto tiene su fundamento y se somete al ahora, que es *extra animam*. Como indivisible, el ahora es fundamento de la numerabilidad, ahora bien por cuanto sólo el ahora presente *es*, la numeración, *numeratio*, depende del alma que actualiza los otros ahoras que ya no son. Así, sin el alma, el tiempo es *utcumque ens*, es decir, de una manera imperfecta.

La mayoría de los comentaristas modernos se han inclinado, al igual que Tomás, por atribuir a la expresión "ἀλλ' ἤ" lo que hemos denominado un sentido de restricción débil. La excepción que introduce esta expresión significa que sin alma lo que hay es el *sujeto* del tiempo. La fórmula ὅ ποτε ὄν se "traduce", en consecuencia, por el término ὑποκείμενον, sujeto, y se interpreta como movimiento. En el tratado es ésta la única ocasión en que la controversial fórmula parece estar referida al tiempo.

Como ya vimos, en el influyente trabajo de Torstrik esta mención, que es la última en el tratado, desempeña paradójicamente una función paradigmática en el esclarecimiento del sentido de la fórmula ὅ ποτε ὄν. Es indudable, sin embargo, que su contexto no parece poseer las condiciones más favorables para hacer de esta última mención, *la* mención esclarecedora de la fórmula en el tratado. La suma de factores controversiales que integra el contexto lo torna poco apto para dar a la mención de la fórmula que contiene un cariz esclarecedor. En verdad Torstrik los pasó completamente por alto en sus dos artículos.

No obstante, el referir la fórmula ὅ ποτε ὄν al tiempo y su traducción por ὑποκείμενον son, junto a la interpretación débil de la expresión "ἀλλ' ἤ" elementos indiscutidos en la mayoría de las interpretaciones del pasaje. Cierta controversia surge a la hora de concretar qué se ha de entender por sujeto del tiempo. En general se ha señalado al movimiento, aunque algunos defienden que se trata de lo anterior y posterior en el movimiento. La respuesta de Aristóteles a la aporía podría formularse

así: si no hay alma no hay ciertamente tiempo, sino el sujeto del tiempo, o sea, el movimiento (o lo anterior y posterior en el movimiento).

La interpretación preponderante entre los comentaristas modernos se distingue de la desarrollada en el *Comentario* de Tomás de Aquino en un aspecto esencial: entiende que con la fórmula ὅ ποτε ὄν Aristóteles se está refiriendo al movimiento. Para Tomás con esta fórmula Aristóteles se está refiriendo al ahora. Ya esta controversia deja entrever que la traducción de la formula ὅ ποτε ὄν por movimiento, tan exitosamente promovida por el filólogo Torstrik, no es tan obvia como él –y con él la mayoría de los comentaristas modernos– piensa. Pero la controversia no representa sino un indicio para una tarea en realidad mucho más amplia: confrontar los análisis previos desarrollados en el tratado con las presuposiciones compartidas por las interpretaciones indicadas en torno a la articulación y comprensión del pasaje.

§ 2

La articulación e interpretación del texto que nos ocupa no puede resultar constreñida por los términos y planteamientos contenidos en una aporía perteneciente a la miscelánea de cuestiones complementarias del capítulo 14. Más bien ha de comprenderse la misma aporía y la respuesta aristotélica a la aporía a partir de los análisis elaborados por el propio tratado.

Aunque en la formulación del problema no hay referencia alguna a la definición aristotélica de tiempo, el problema ("si no hubiera alma habría tiempo o no") se plantea como una cuestión a la que la propia definición parece dar lugar. De hecho, la aporía centra el problema en una consideración en general de la relación entre lo que puede numerar y lo numerable y engloba en ella la relación entre intelecto del alma y tiempo. La referencia implícita al concepto de número presente en la definición de tiempo explica este paso y parece justificar tal inclusión. Pero tanto con esta inclusión como con aquel planteamiento general sobre lo que puede numerar y lo numerable, más bien la aporía pone en evidencia su carácter abstracto, dialéctico pues, por un lado, Aristóteles *no* define el tiempo como número,

sino como número del movimiento según lo anterior y lo posterior. Por otro lado, concibe la unidad como ἀρχή del número, como se pone en evidencia también en los análisis del tratado. En el planteamiento de la aporía la referencia a la unidad como ἀρχή del número es inexistente y permanece totalmente indeterminado si se está considerando el número como pluralidad de unidades indivisibles absolutas o bien como pluralidad de unidades establecidas por el hombre en referencia ya sea a un continuo simultáneo, ya sea a un continuo sucesivo.

Al referirse al texto que estudiamos, W. D. Ross llamó la atención sobre la brevedad de la discusión y de la respuesta, para concluir que Aristóteles no otorgó importancia a la cuestión planteada[151]. En verdad, de las tres líneas que ocupa la respuesta aristotélica, apenas poco más de una línea se refiere de modo directo a la aporía; el resto no constituye prácticamente sino una reiteración de la propia definición de tiempo, como si Aristóteles no hubiera encontrado en los planteamientos de la aporía una dificultad acertada en torno al fenómeno estudiado que justificase la prolongación o quizás la modificación de los análisis previos. Ocurre todo lo contrario: ataja la aporía con la reiteración de la definición de tiempo. Este hecho debería haber llevado a los estudiosos a una interpretación de la respuesta a la aporía a partir de los propios análisis aristotélicos y así haber impedido que la interpretación se tiñera con los planteamientos de la propia aporía. Tempranamente se procedió de modo contrario: desde la aporía se leyó todo el tratado. Así, por ejemplo, Simplicio en lugar de utilizar los análisis desarrollados en los tres capítulos que preceden a la aporía para interpretarla, más bien los relega a la hora de examinar la aporía.

La aporía se sustenta sobre una tesis de la que la interpretación, en efecto, no parece poder zafarse a la hora de exponer la respuesta aristotélica: sólo el intelecto del alma numera (223a25-26). Tanto Tomás de Aquino como la mayoría de los intérpretes modernos han entendido que la respuesta de Aristóteles asume esta tesis. Ahora bien ¿se introduce en el tratado el

[151] Aristóteles, *Physics,* ed. with intr. and com. by W. D. Ross, p. 68.

concepto de número a partir de la consideración de la operación numerante del intelecto, *nous*? ¿Alcanza o explicita Aristóteles su definición del tiempo como número del movimiento a partir de esta tesis? ¿Es deducible esta tesis de la propia definición? Son éstas las cuestiones que nos deben guiar en la interpretación de la respuesta aristotélica a la aporía, no los planteamientos abstractos de la propia aporía.

En las secciones anteriores del capítulo pusimos de relieve bajo qué función se inscribe la presencia del alma en los análisis que elaboran la definición de tiempo. La definición no se alcanza analizando la estructura del acceso cognoscitivo al tiempo. Ocurre lo inverso: la consideración de esta estructura aparece más bien como instrumento de confirmación de diversos pasos argumentativos dados en el estudio de la vinculación entre movimiento y tiempo. A esta directriz interpretativa se subordina la presencia del alma en el tratado y a partir de ella se muestra cómo el percibir tiempo pone en obra lo que en el movimiento se da como condición de posibilidad del tiempo.

Los planteamientos de la aporía no convergen con esta directriz interpretativa. Por un lado, al igual que en las aporías exotéricas iniciales, se habla del ser del tiempo, pero al movimiento ni siquiera se le menciona en la aporía. Por otro lado, lejos de asignar a la actividad cognoscitiva del alma una función que debe considerarse en conjunción con el movimiento para esclarecer el fenómeno tiempo, la aporía contempla la dependencia del ser del tiempo con respecto al intelecto del alma. Vamos a mostrar cómo el estudio de la aporía, a partir de la consideración de la divergencia señalada, abre paso a una interpretación de la respuesta que a ella ofrece Aristóteles coherente con los análisis del tratado.

Si la tesis medular de la aporía, *sólo el intelecto del alma numera* (223a 25-26), fuera también *la* tesis fundamental del estudio aristotélico del tiempo, debería darse con igual asertividad en los desarrollos argumentativos que elaboran la definición o en los análisis que la explicitan. Claro que se debería comenzar por precisar de qué numerar se está hablando en la tesis. Si se habla de un numerar a partir de unidades indivisibles absolutas o de un

numerar a partir de unidades convencionales (medida); si se habla de un número que permanece, μένει, o de un número, como el del tiempo, que está siempre generándose, γίγνεται (207b14-15). El alcance de la tesis parece muy diferente de acuerdo a cada uno de estos sentidos, pero ciertamente bajo este aspecto la aporía se mueve en la imprecisión: habla simplemente de numerar, número, numerable, numerado, pues, como lo señalamos, ni siquiera menciona la unidad. La precisión en la aporía parece restringirse a la tesis que nos ocupa: *sólo el intelecto del alma numera.*

Sin embargo, el concepto de número es introducido en la argumentación que prepara la definición de tiempo, desvinculado de la nota esencial que le atribuye esta tesis. No se trata de que la tesis permanezca implícita o en un segundo plano debido a la índole de la argumentación. Simplemente el concepto de número se introduce y se maneja con pleno sentido en la argumentación, sin que la propiedad esencial que la tesis atribuye al número –ser resultado de la actividad numerante del intelecto– sea *la* directriz que guía los análisis. Dicho de otro modo, el tratado *no* define el tiempo como número mostrando que éste es un resultado de la actividad numerante del intelecto.

Una de las razones por las que se ha aceptado la tesis que consideramos para dar razón del concepto de número presente en la argumentación aristotélica radica en la incomprensión del modo como Aristóteles inicia su exposición. En efecto, en la referencia a la estructura "desde [...] hacia [...]" (219a10-11) del movimiento que inicia la exposición previa a la definición de tiempo, los intérpretes han centrado su atención en el intervalo, τὸ μεταξύ, implicado por tal estructura y por cierto interpretado a partir de la consideración del tramo recorrido en el movimiento local. La propiedad fundamental destacada resulta ser la continuidad. La consideración relegada es que dicha estructura responde a un axioma de la teoría aristotélica del movimiento, a saber, que el movimiento no se da sino como movimiento localizado en un móvil. El movimiento no es un fenómeno informe al que la percepción dota de forma; por el contrario, como leemos en *Ética a Nicómaco*, "el de dónde a dónde da el eidos al movimiento" (1174b4-5), no nuestra percepción.

Puesto que el tratado del tiempo, de acuerdo al programa esbozado al comienzo del Libro III, se pone en marcha como un estudio de la vinculación entre tiempo y movimiento, la focalización de la consideración del movimiento en la continuidad y la relegación del axioma indicado generan importantes consecuencias a la hora de interpretar los pasos a través de los cuales procura Aristóteles el esclarecimiento de esa vinculación. Al relegar la localización del movimiento y destacar la continuidad, prácticamente se han dejado listas las coordenadas sobre las que se va a interpretar la presencia del concepto de número en la argumentación aristotélica.

En efecto, como ha de estar referido a un continuo, número no puede significar en la argumentación aristotélica sino pluralidad de unidades establecidas por el hombre, lo cual implica una delimitación de tales unidades en el continuo. Los ahoras son las instancias mediante las que el alma lleva a cabo la delimitación. El ahora es una demarcación del hombre en un continuo. Si entendemos que el concepto de número se introduce en la argumentación aristotélica de acuerdo a estas directrices, tenemos que aceptar que, efectivamente, sólo el intelecto numera y, en consecuencia, no hay tiempo (=número) si no hay alma. Pues como ya observaba el peripatético Boeto, ninguna medida se genera por naturaleza; medir y contar es obra nuestra. Medir, en efecto, no parece posible sin la actividad del intelecto.

Mediante ahoras conexos a posiciones locales *podemos* delimitar bajo ciertas condiciones unidades-tiempo con las que *medimos* tiempos a su vez delimitados. Resulta razonable aceptar, como ya señalamos, que tal proceder requiere de la actividad de la percepción *y* el intelecto, aunque en el tratado Aristóteles no se ocupara de detallar las actividades cognoscitivas implicadas en los procesos de medición del tiempo.

Sin embargo, la directriz señalada, como hemos visto en el capítulo precedente, no es la única bajo la que se conceptúan el número y el ahora en los análisis del tratado. El ahora no sólo es conceptuado como límite, también aparece como ahora-unidad. Esta perspectiva ha de tomarse en cuenta para interpretar el concepto de número en la definición de tiempo.

¿Permite esta perspectiva sustraerse a la tesis de la aporía ("sólo el intelecto numera") que la mayoría de los intérpretes asumen también como tesis compartida por la respuesta aristotélica a la aporía?

Como la plural unidad del móvil es condición de posibilidad del contar que el alma hace efectivo, tampoco parece posible escapar a la tesis desde esta perspectiva. Hemos de concluir, por ello, que sin alma no hay tiempo. La proposición introducida por "ἀλλ' ἢ" constituye, en consecuencia, una excepción parcial a la proposición condicional que le precede. Su alcance llega hasta la apódosis, no toca la prótasis. Lo indiscutido e indiscutible parece ser que numerar pueda significar otra cosa sino una operación del intelecto (223a25-26). Lo que se puede conceder es que en algún sentido cabe hablar de tiempo sin que haya alma, o más exactamente sin que haya intelecto.

La interpretación más generalizada de esta excepción se puede parafrasear en estos términos: *si no hay intelecto cabe sin embargo el sujeto del tiempo*, τοῦτο ὅ ποτε ὂν ἔστιν ὁ χρόνος (223a27). Como *sujeto del tiempo* se identifica el movimiento (o lo anterior y posterior en el movimiento). Como prueba de la validez de esta identificación se alega la proposición que sigue a la que acabamos de citar: "al igual que si es posible que haya movimiento sin alma", οἷον εἰ ἐνδέχεται κίνησιν εἶναι ἄνευ ψυχῆς (223 a 27).

Vale la pena reparar, no obstante, en la curiosa relación existente entre las dos proposiciones que acabamos de considerar (223 a 25-26) y las dos que les siguen (223 a 26-27). Estas últimas parecieran "reorientar" el curso de la exposición de lo exceptuado en la apódosis y referirse de alguna manera a lo afirmado en la prótasis, ("εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς"). Pues afirman: 1. Que lo anterior y posterior es en el movimiento, τὸ δὲ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν κινήσει ἐστίν (223a27), y 2. Que hay tiempo (¿o que el tiempo es?) en tanto éstos (lo anterior y lo posterior) son numera*bles*, χρόνος δὲ ταῦτ' ἐστὶν ᾗ ἀριθμητά ἐστιν (223a29).

La numerabilidad no se ve en relación con la capacidad o facultad (νοῦς) que numera o numerará sino a una δύναμις que posee el movimiento *sin* el alma (*cf.* en el propio tratado la identificación entre lo numerable y la

unidad de cuenta o medida: καθάπερ καὶ τῷ ἀριθμητῷ τὸν ἀριθμόν, οἷον τῷ ἑνὶ ἵππῳ τὸν τῶν ἵππων ἀριθμόν [220b19-20]), *cf.*, también, ᾗ δ' ἀριθμεῖ (τὸ νῦν) [...] (220a22). Tomás de Aquino parece haber entendido así la respuesta aristotélica, al hacer ver que el ahora es un indivisible *extra animam*, al igual que el móvil al que sigue, y hace posible el numerar del intelecto el tiempo. La respuesta aristotélica a la aporía concluiría pues precisando de alguna forma lo afirmado en la prótasis ("sólo el intelecto numera"). No se niega lo afirmado en ella, pero se complementa de este modo: ciertamente, como sólo el intelecto numera, sólo si hay intelecto hay tiempo. Ahora bien, pero sólo si hay movimiento –que no depende del alma– hay ahoras y puede el intelecto numerar, poniendo en obra la numerabilidad *del* movimiento. Ciertamente, sólo el intelecto numera, pero en lo que respecta al tiempo también se ha de tener en cuenta que sin movimiento no es posible ni el alma (ni el numerar del alma), ni el ahora, ni el tiempo. ¿Acaso no es esto lo que Aristóteles reitera a lo largo de la exposición que precede a la aporía que nos ocupa, tratando de mostrar qué aporta el alma y qué aporta el movimiento a un fenómeno como el tiempo? ¿No parte el físico del factum del movimiento *también* para estudiar el tiempo?

La interpretación que hemos señalado no sólo permite explicar por qué la respuesta aristotélica a la aporía prácticamente se limita a la reiteración de la definición de tiempo. También permite una comprensión del sentido de la expresión "οἷον εἰ" y de la proposición que introduce, más adecuada que la contenida en la interpretación estándar del pasaje.

En efecto, si se entiende que con la fórmula ὅ ποτε ὄν se refiere Aristóteles al sujeto del tiempo, y se entiende a la vez que tal es el movimiento, no se alcanza a ver entonces qué función cumple la proposición οἷον εἰ ἐνδέχεται κίνησιν εἶναι ἄνευ ψυχῆς (223a26-27) que sigue a la que contiene la controversial fórmula. Se ha interpretado como una comparación o un ejemplo pero, paradójicamente, de lo mismo que los intérpretes leen en la proposición que le precede, es decir, se interpreta en realidad como una mera reiteración.

De acuerdo a la interpretación que sugerimos, la proposición no constituye una comparación o ejemplo en la que más bien se reiteraría lo

afirmado en la proposición que le antecede –que sin alma numerante hay, no obstante, el sujeto del tiempo = el movimiento–, sino que más bien sirve de fundamento a lo afirmado en la proposición introducida por "ἀλλ' ἢ" como precisión respecto a lo afirmado en la prótasis de la condicional que le precede. Al añadir Aristóteles a la proposición introducida por "ἀλλ' ἢ" esta última afirmación –"al igual que si[152] el movimiento es posible sin el alma"– inicia una secuencia argumentativa en la que se hace ver que el tiempo no es sin el movimiento y que, al igual que el movimiento es sin el alma, el tiempo en cierto modo es sin el alma, porque tiene su fundamento en la numerabilidad del movimiento. La numerabilidad no ha de ser vista exclusivamente como una dynamis referida al alma, pues *extra animam* hay el ahora, el cual *hace posible* el numerar del alma. Además, sin movimiento no hay ahoras diferentes. Pero al alma corresponde totalizar, contar y medir.

---

152 Los intérpretes traducen la expresión "οἷον εἰ" por "al igual que si", "como si". Para R. Brague, en el pasaje "εἰ" con indicativo no expresa propiamente condicionalidad, sino más bien afirmación. Brague conjetura en οἷον un uso por analogía con el sentido que toma este adverbio con el genitivo absoluto, esto es, el del latín *quippe*. Propone así traducir: "Puisque, de fait, il est possible qu'il y ait mouvement sans âme" (R. Brague, op. cit., p. 144). En la misma dirección interpreta la proposición E. Rudolph ("Zeit und Ewigkeit bei Platon und Aristóteles", p. 126): "Diese Bemerkung ist offenkundig rhetorisch. Denn daß es Bewegung gibt auch ohne die Seele, muß als eine evidente aristotelische Elementarüberzeugung vorausgesetzt werden, zumal die Bewegung nirgends in der Physikvorlesung als abhängig von der Seele definiert wird".

SEGUNDA PARTE

El tiempo en la psicología aristotélica

Introducción

En la segunda parte de la investigación se estudia qué aportes ofrece la psicología aristotélica para el esclarecimiento de uno de los aspectos más complejos de la teoría del tiempo expuesta en la *Física*: la relación entre el alma y el tiempo. La búsqueda de tales aportes se orienta por las directrices específicas a las que obecede la investigación que desarrolla la psicología. La capacidad de discernir y la de desplazarse constituyen para Aristóteles las dos propiedades fundamentales del animal. La capacidad de discernir engloba el conjunto de capacidades que Aristóteles denomina κριτικά (*Del movimiento de los animales* 700a19-21): percepción, fantasía, intelecto. La capacidad de desplazarse es resultado de la conjunción entre deseo y facultad discerniente. La psicología aristotélica se desarrolla como una investigación de las facultades del alma y de la serie de sistemas o todos conformados por facultades de discernimiento y capacidad de desplazamiento que se pueden distinguir entre los seres vivos.

Estas breves indicaciones permiten circunscribir con precisión nuestro propósito. Pues el estudio de la contribución de la psicología a la teoría del tiempo puede orientarse en dos direcciones. Podemos, en efecto, centrarnos en los análisis que Aristóteles dedica a las facultades discernientes del alma e investigar su contribución al esclarecimiento de la relación entre el alma y el tiempo en la teoría del tiempo. Pero cabe también centrar la atención en los análisis que Aristóteles dedica a la conjunción de deseo y facultad discerniente que hace posible el desplazamiento del animal y, en especial, en aquella conjunción que sólo en el hombre se presenta, la conjunción de deseo e intelecto. De acuerdo a esta segunda perspectiva, el objeto de estudio serían los aportes que la teoría de la *praxis* ofrece al análisis de la relación entre el alma y el tiempo. Esta directriz interpretativa ha impulsado desde

mediados del siglo pasado diferentes intentos por conceptuar la comprensión del tiempo implícita en la teoría aristotélica de la praxis. En estos trabajos se ha puesto de manifiesto que la comprensión aristotélica del tiempo no se restringe a la teoría expuesta en la *Física*, pues en la psicología y en los tratados éticos se desarrolla una ontología de la praxis que contiene una representación del tiempo tan relevante como la teoría del tiempo expuesta en la *Física*. El estudio de Alejandro Vigo, *Zeit und Praxis bei Aristoteles* (Freiburg, Alber, 1996), ha representado la culminación de aquellos diferentes ensayos, logrando una convincente exposición de la comprensión del tiempo implícita en la ontología aristotélica de la praxis.

Nuestro interés en la psicología no se orienta en esta dirección. Obedece, por el contrario, a la primera perspectiva de estudio indicada: nos centramos en los análisis que Aristóteles dedica a las facultades discernientes e investigamos su contribución al esclarecimiento de la relación entre el alma y el tiempo en la teoría del tiempo expuesta en la *Física*. También a través de esta investigación, al igual que a través del estudio de la praxis, se ahonda en la comprensión aristotélica del tiempo, pues si bien en el tratado del tiempo la presencia del alma se inscribe y está subordinada al esclarecimiento del nexo entre movimiento y tiempo, la psicología despliega una teoría específica apegada a la particularidad de su objeto en la que la relación entre el alma y el tiempo puede ser analizada a partir de la constelación conceptual propia de la psicología.

En el capítulo cuarto mostramos que la psicología no es una investigación que simplemente trabaja en un terreno ya despejado y elaborado por la *Física*. A través del estudio de las consideraciones clasificatorias contenidas en los comentarios de Tomás de Aquino al *Del alma* y al pequeño tratado *De la sensación y lo sensible*, ponemos de relieve cómo el concepto de energeia teleia constituye un elemento central de la investigación aristotélica sobre el alma. El análisis aristotélico de la energeia teleia y de la potencia entendida más allá del movimiento (*Metafísica* 1046a 1-2) implica una consideración específica del movimiento a partir de la cual se circunscribe en los tratados psicológicos un sentido específico del ser por naturaleza no reducible al tematizado en la *Física*.

En el capítulo quinto se inicia el examen de las facultades del alma con la consideración de la facultad sensible. En su primera sección se expone una crítica de la doctrina tradicional de acuerdo a la cual el tiempo es uno de los sensible comunes, objeto del llamado sentido común. La doctrina del sentido común tergiversa la clasificación de lo sensible expuesta en *Del alma* y los análisis que dedica Aristóteles a la unidad de la facultad sensible. Como se verá, la adscripción del tiempo al sentido común resulta ser uno de los argumentos fundamentales para la defensa de la doctrina del sentido, dando lugar con ello a una curiosa circularidad interpretativa.

En la segunda sección se examina la vinculación entre el percibir y el tiempo. Se muestra cómo al conceptuar la percepción como energeia teleia Aristóteles reconoce el ahora indivisible como una determinación esencial de la percepción. Tal comprensión del percibir no sólo no contradice sino que más bien implica la sucesividad y temporalidad del percibir, pues la percepción es ἐνέργεια μετὰ δυνάμεως (*De la interpretación* 23a25) de un cuerpo. La sucesividad de las percepciones implica la unidad de la percepción pero, asimismo, cierta unidad y mismidad de la facultad. El percibir que percibimos y somos hace posible para Aristóteles la percepción de un tiempo en su continuidad, es decir, como unidad sin fisuras. Mostramos cómo la percepción de tiempo resulta posible porque percibimos tanto ahoras indivisibles como el tiempo en su continuidad al percibir movimiento. Ambos elementos se condicionan recíprocamente y evidencian que la percepción de tiempo implica, por un lado, la sucesividad y temporalidad del percibir, es decir, el ser en el tiempo del percibir pero, por otro lado, el ser en el ahora indivisible de la percepción.

En la tercera sección mostramos cómo la explicación, que la teoría tradicional del sentido común ofrece de la percepción de tiempo, conjuga la referencia a la fantasía con la comprensión de tal percibir como una aprehensión atemporal. Aristóteles no ha comprendido en estos términos la percepción de tiempo. Aristóteles ha reconocido la percepción de tiempo como un percibir sucesivo en el que "lo anterior" se aprehende de modo diferente a como se aprehende en el recuerdo.

En el capítulo sexto se estudia la relación entre intelecto y tiempo. Primeramente se pone de relieve la ambigüedad que se presenta en los textos aristotélicos en el tratamiento de la relación entre intelecto, percepción y tiempo. En segundo lugar se señalan las similitudes de la vinculación entre intelección y tiempo con la existente entre percepción y tiempo y se expone el fundamento de tales similitudes. Por un lado, la intelección al igual que la percepción es una energeia teleia. Por otro lado, al no ser posible sin fantasma, que es un resultado de la percepción y similar a ella, la intelección se asemeja en cierto modo a la percepción: es del presente y constituye también una ἐνέργεια μετὰ δυνάμεως de un cuerpo. No obstante, a diferencia del percibir, el intelecto no sólo está referido al presente. A través de la reminiscencia y la *doxa* abarca también el pasado y el futuro. La "ampliación" del horizonte temporal que el intelecto hace posible no es, sin embargo, un tema del que Aristóteles haga uso para complementar o aclarar la teoría del tiempo expuesta en la *Física*. En realidad ni siquiera es un tema perteneciente al análisis del intelecto en tanto capacidad discerniente. Se inscribe, por el contrario, en el estudio de la conjunción de deseo y facultad discerniente específica del hombre, es decir, en el estudio del intelecto práctico, νοῦς πρακτικός.

CAPÍTULO 4

Física y psicología: movimiento y *energeia teleia*

En el desarrollo del pensamiento griego corresponde a Aristóteles el despliegue de la filosofía en una diversidad de cuestiones y métodos que, orientándose en cada caso por el respectivo dominio, constituyen los diversos saberes y dan lugar a exposiciones específicas. Aristóteles mantuvo en el ejercicio del conocimiento un nexo entre filosofía y saberes particulares extraño a la orientación moderna, el cual tampoco fue acogido con decisión en la tradición antigua y medieval[153].

Esta afirmación es especialmente válida en lo que respecta a la psicología aristotélica. Para comprender el sentido de los aportes que la psicología ofrece al esclarecimiento de la vinculación entre alma y tiempo en la teoría aristotélica del tiempo, hemos de disponer primeramente de una idea general del objeto del que se ocupa el conjunto de los textos aristotélicos agrupados bajo tal denominación. Como el marco en el que se inscribe el tratado del tiempo en la *Física* es el estudio del movimiento, el propósito fundamental de esta tarea preliminar es examinar si el dominio que la psicología tiene por objeto y las directrices metodológicas a las que responde incluyen una específica consideración del movimiento.

153 En las consideraciones finales de su estudio sobre la psicología aristotélica, destacaba al respecto H. Cassirer (*Aristoteles' Schrift "Von der Seele"*, pp. 197-198) que el espíritu de Aristóteles se perdió muy pronto en su propia escuela. De la investigación que P. Moraux ("Le De anima dans la tradition grecque", pp. 284-285) dedicó al tema, resulta ilustrativa la siguiente observación: "Los dos siglos posteriores a la muerte de Teofrasto, de acuerdo a los escasos escritos peripatéticos conservados, no muestran ninguna traza de la utilización de Del Alma. Cuando reaparece con Andrónico el interés por el tratado nos encontramos con una interpretación de la teoría del alma como entelejeia cercana a la interpretación de la medicina hipocrática para explicar la salud. El alma no es sino la krásis de los constituyentes del cuerpo o una dýnamis que procede de esta mezcla".

Corresponderá a los capítulos posteriores determinar en qué medida pueda ésta contribuir, ya sea al esclarecimiento de los análisis de la vinculación entre alma y tiempo en el tratado del tiempo, ya sea incluso al desarrollo de nuevas directrices interpretativas.

Para llevar a cabo esa tarea partimos del examen de la idea guía en las consideraciones clasificatorias contenidas en uno de los pilares de la tradición aristotélica: los *Comentarios* de Tomás de Aquino a *Del alma* y *De la sensación y lo sensible*. A través de su análisis ponemos de relieve la directriz investigativa a la que responden los tratados psicológicos. La argumentación se desarrolla en tres pasos. Exponemos, en primer lugar (§ 1), la idea que sustenta en Tomás de Aquino la clasificación de la psicología dentro del pensamiento y la obra de Aristóteles. En segundo lugar (§ 2), hacemos ver cómo esta idea y la clasificación que establece relegan un concepto central de la investigación aristotélica sobre el alma, el de energeia teleia. Seguidamente (§ 3), mostramos cómo el análisis aristotélico de la energeia teleia y de la potencia entendida más allá de lo enunciado según el movimiento (*Metafísica* 1046a1-2), implica una consideración específica del movimiento. Con base en estos análisis, probamos que la psicología circunscribe un sentido específico del ser por naturaleza no reducible al tematizado en la *Física*.

§ 1

El tratado que la tradición conoce como *Del alma* tiene por objeto, según leemos en el párrafo solemne que lo inicia, la εἴδησιν del alma (402a1). La rareza del término, que sólo se presenta en este párrafo dentro del *Corpus*, la calificación del tratado, en el mismo párrafo, como "historia acerca del alma", τὴν περὶ τῆς ψυχῆς ἱστορίαν (402a3-4) y, en las mismas líneas, la alta valoración en razón de la exactitud, ἀκρίβεια, y de la dignidad de su objeto, parecen haber suscitado ya la perplejidad de algunos comentaristas griegos[154], demasiado inclinados, como es sabido, a leer un

[154] De acuerdo con Filopón (op. cit., 24, 17 ss.), las primeras líneas de *Del alma* causaron tal perplejidad a Alejandro de Afrodisia que las condenó como espurias. Sea o no correcta la información de Filopón –no lo es para W. D. Ross (Aristóteles, *De Anima*, edited, with introduction and commentary by W. D. Ross, p. 165)– las razones de la

Aristóteles perfectamente cohesionado. Si a estas observaciones añadimos que pocas líneas más adelante afirma Aristóteles la gran contribución de este estudio respecto a todo el dominio de la verdad, πρὸς ἀλήθειαν ἅπασαν (402a5), y en el más alto grado respecto a la physis, μάλιστα δὲ πρὸς τὴν φύσιν (402a6), y destaca a la vez, la extrema dificultad en alcanzar algún tipo de convicción, πίστις (402a11), sobre el alma, aquella perplejidad parece ciertamente justificada.

Sin embargo, en general, el conjunto de afirmaciones iniciales de *Del alma* no sólo no halló eco en la tradición aristotélica, sino que más bien se mantuvo firme una no problemática comprensión y ubicación de la *eidêsis* sobre el alma basadas en algunas indicaciones clasificatorias cuyo origen académico han expuesto en detalle A. Mansion y H. J. Krämer[155].

En *De las partes de los animales* I, Aristóteles señala que decir y tener conocimiento, λέγειν καὶ εἰδέναι, acerca del alma compete al físico (641a22). Al comienzo de *Metafísica* VI, en el marco de la clasificación de las ciencias teoréticas, se lee que compete al físico tener teoría acerca del alma (1026a5). En el primer capítulo de *Del alma* se repite lo mismo (403a27-28). Todas estas afirmaciones se acompañan de la siguiente restricción: no corresponde al físico ocuparse de toda alma sino del alma que es principio

sospecha de Alejandro pudieran haber surgido según R. D. Hicks (Aristóteles, *De Anima*, with translation, introduction and notes by R. D. Hicks, p. 173), por la alteración de la supremacía de la metafísica y su incompatibilidad con la clasificación de la psicología en otros pasajes. Tomás de Aquino entiende (*In Aristotelis Librum De Anima Commentarium*, L. I, l. 1, 2) el pasaje como un proemiun –lo que es ya una interpretación, como ha señalado G. Picht (*Aristoteles' "De Anima"*, p. 233)–. Tomás lo expone ajustado a tal topos y no encuentra en él dificultad alguna. Guillermo de Moeberke interpretó "ἀκρίβεια" (*Del alma* 402a2) como *certitudo*. Tomás (Ibídem, L. I, l. 1, 4-6) se apoya en *De las partes de los animales* (644b35) para comentar "*certitudo*". A partir de este contexto piensa certitudo "ex qualitate seu modo" de la ciencia en relación a "τὰ παρ' ἡμῖν ἅπαντα" (*De las partes de los animales* 644b33 ss.) donde "παρά" se precisa como "τὸ πλησιαίτερα ἡμῶν εἶναι καὶ τῆς φύσεως οἰκειότερα" (645a2-3). La supremacía de la psicología "secundum certitudinem" cobra así una curiosa orientación moderna: "Haec autem scientia, scilicet de anima, utrumque habet: *quia et certa est, hoc enim quilibet experitur in seipso, quod scilicet habeat animam, et quod anima vivificet*" (*In Arist... De Anima*, L. I, l. I, 6. Cursivas J. A.).

[155] *Cf.* A. Mansion, op. cit., pp. 122 ss. y H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, pp. 140-141.

de movimiento, y no se da por consiguiente sin la materia. La presencia de la facultad noética justificaría esta restricción (*De las partes de los animales* 641a32 ss., *Del alma* 429a24 ss., 429b5 ss.).

Con apoyo en la interpretación de *Del alma* 429b21-22 y el texto de *Metafísica* VI indicado, expone Tomás de Aquino al comienzo del *Comentario a De Sensu* la clasificación de las ciencias. El principio de separación de la materia según el ser, *a materia secundum esse*, y según la razón, *secundum rationem* (L. Un., l. 1, 1) establece la distinción de *todas* las ciencias. Se aplica por consiguiente *tanto* a la diferenciación entre metafísica –estudio de lo separado según el ser y la razón–, matemática –estudio de lo separado según la razón y no según el ser–, y ciencia natural, a la que corresponde "[ea] quae autem in sui ratione concernunt materiam sensibiliem" (Ibídem), *como* a la clasificación *dentro* de cada una de estas ciencias y principalmente en la ciencia natural. En ésta el principio clasificatorio adopta la siguiente formulación: "Et quia universalia sunt magis a materia separata, ideo in scientia naturali ab universalibus ad minus universalia proceditur" (L. Un., l. I, 2). "Communissima" para todos los seres naturales son "motus" y "principium motus" y por medio de concreción "sive applicationis principiorum communium, ad quaedam determinata mobilia" (Ibídem) se ordena el conjunto de los estudios físicos y, entre éstos, la serie que se ocupa de los "corpora viventia".

Dentro de la *Física* e inmediatamente después de la consideración de los móviles mixtos inanimados[156] se dispone el estudio de los *corpora viventia* en tres partes: "Nam primo quidem consideravit de anima secundum se, quasi in quadam abstratione. Secundo considerationem facit de his, quae sunt animae secundum quamdam concretionem, sive applicationem ad corpus, sed in generali. Tertio considerationem facit aplicando omnia haec ad singulas species animalium et plantarum [...]" (Ibídem). *Del alma, Pequeños*

[156] A. J. Festugière ("La place du 'De anima' dans le système aristotélicienne d'après S. Thomas", p. 220) muestra la concordancia de la clasificación que encontramos al comienzo del *Comentario a De Sensu* con la que se presenta al inicio del *Comentario* de Tomás a la *Física*. Para ordenar el conjunto de los saberes físicos, Tomás se inspira en *Metereologica* I, l, si bien no hace alusión a este texto.

tratados de historia natural, y los tratados biológicos corresponden respectivamente a cada de una de estas secciones. A. Festugière mostró cómo Alberto Magno a partir de consideraciones análogas a las de Tomás establece la misma clasificación[157].

No obstante, encontramos en los *Comentarios* de Tomás dos órdenes de análisis que implican reservas a estas consideraciones clasificatorias. La primera de ellas, como vamos a ver, desarrollando el principio clasificatorio expuesto, distribuye el estudio del alma entre física y metafísica. La segunda afecta tanto a la clasificación arriba recogida como a la reserva señalada, si bien no da lugar a indicación clasificatoria alguna.

Los seres vivos son *corpora viventia*, pero no toda *operatio* de éstos es movimiento corporal. De acuerdo con Tomás, las operaciones del intelecto son *actus perfecti*, no movimiento (*In Arist... De Anima...*, L. I, l. X, 160-161) y, por cuanto no corresponden a órgano alguno, pues el intelecto es "virtus immaterialis" (Ibídem, L. II, l. XII, 377), no comunican con el cuerpo y son separadas. En razón de esta última propiedad, el alma humana "supergreditur facultatem materiae corporalis, et non potest totaliter includi ab ea. Unde remanet ei aliqua actio, in qua materia corporalis non communicat" (Ibídem, L. III, l. VII, 699). Por consiguiente no toca al físico ocuparse del alma *intellectiva* sino al metafísico (Ibídem, L. I, l. II, 28, *In Arist... De Sensu*, L. Un., l. I, 4).

Tomás ve también al viviente entre los *corpora mobilia* desde otro horizonte. Los seres vivos "inferiora" tienen un "duplex esse" (*In Arist... De Anima*, L. II, l. V, 282 ss.), un "esse materiale", "esse naturale", en el cual convienen con todas las cosas materiales y un "esse immateriale", "esse spirituale", en el cual comunican de algún modo, *aliqualiter*, con las sustancias

[157] A. J. Festugière (art. cit., p. 25) recogió la argumentación de Alberto: "L'âme, en effet, étant le principe des corps animées [...] la science de l'âme doit passer avant la science des corps animées. A son tour, cette science de l'âme se subdivise nécessairement en deux parties: ou bien l'on traite de l'âme elle-même et de ses puissances ou parties –ainsi fait le De anima– ou bien l'on considère toutes les opérations que l'âme exerce, et les passions qu'elle éprouve du fait de son union au corps". Para la diferente clasificación de Averroes –que no distancia *De Anima* respecto a *De Sensu*–, *cf.* Ibídem, pp. 227-228 y 240-243.

superiores. La diferencia es la siguiente: de acuerdo al "esse materiale" que es "per materiam contractum" una cosa, por ejemplo esta piedra "non est aliud quam hic lapis", mientras que de acuerdo al "esse immateriale" que es "amplum" y de algún modo infinito por no estar "per materiam terminatum" una cosa no sólo es lo que es "sed etiam est quodammodo alia". Para el hombre poseer el "esse spirituale" significa ser "quodammodo totum ens" (*In Arist... De Anima*, L. III, l. XIII, 790), pues el sentido es potencia receptiva "spiritualiter et immaterialiter" de toda forma sensible y el intelecto de toda forma inteligible.

Nos interesa ante todo destacar aquí la inclusión de la percepción junto al intelecto bajo el "esse immateriale" o "spirituale". En efecto, como veíamos arriba, la diferencia entre "operationes" del alma separadas o no separadas fundamenta la distribución del estudio del alma entre la física y la metafísica. De acuerdo a la diferencia que estamos ahora considerando el "esse immateriale" de intelecto y percepción (*Cf. In Arist... De Anima*, L. III, l. XIII, 765-766) se opone al "esse materiale". Esta oposición aunque no converge con la que justifica la distribución de la psicología entre física y metafísica, no alienta en los *Comentarios* de Tomás ninguna consideración clasificatoria expresa respecto al estudio del alma.

¿Se adecúan las indicaciones clasificatorias de Tomás de Aquino a la investigación que Aristóteles realiza en *Del alma*? El uso del concepto "esse spirituale", ajeno al pensamiento de Aristóteles y al mundo en que se origina, muestra ya un elemento problemático de la interpretación. Nos ocupamos en la próxima sección de probar la insuficiencia de los planteamientos de Tomás.

§ 2

Como corresponde al proceder aristotélico, la aproximación al estudio del alma la proporciona no la mirada al fenómeno mismo sino la consideración *a una* de los pareceres más notables, ἔνδοξα, sobre el fenómeno y de éste. El resultado del examen, que Aristóteles desarrolla en el Libro I de *Del alma*, marca el horizonte de la investigación: se trata de indagar el ser del alma a partir de la insuficiencia de las opiniones recibidas. Aristóteles

las agrupa en tres grandes tentativas: la definición del alma por el movimiento, por la incorporeidad y por la percepción interpretada a partir del estar el alma conformada por los elementos (*Del alma* 405b11, 409b20 ss.).

Aristóteles centra el balance de la discusión de estas tentativas en una afirmación, cuya estructura lógica, referida al vínculo entre movimiento y tiempo, se repite, como sabemos, al comienzo del estudio aristotélico del tiempo (*Física* 10, 218b18-21, 219a9-10): el alma no parece ser un cuerpo ni darse sin un cuerpo; el alma es algo de un cuerpo, σώματος δὲ τι (*Del alma* 414a18-21). Como corresponde también al proceder aristotélico, el balance del recorrido de las aporías, διαπορῆσαι, señala la dirección, εὐπορία, de la investigación. El alma –algo de un cuerpo, σώματος τι– es definida en *Del alma* como "entelejeia primera de un cuerpo físico orgánico". Si reparamos en las soluciones que Aristóteles rechaza, se nos muestra una fundamental vía de acceso a la conceptuación del alma como "entelejeia primera de un cuerpo físico orgánico". En ésta es pensada una realidad no equiparable al movimiento ni al cuerpo en general, pero sí física. Y, en efecto, podemos ver cómo en *Del alma* intenta Aristóteles, en concordancia con análisis presentes también en otros textos como *Metafísica* IX y *Ética a Nicómaco* X, 4, apresar tal realidad.

En el bosquejo introductorio de *Metafísica* IX se afirma que potencia y energeia se extienden más allá de su sola enunciación según el movimiento (1046a1-2). *Metafísica* IX, 6, expone el caso paradigmático de esta indicación en lo que respecta a energeia. Es necesario, no obstante, hacer aquí algunas observaciones previas sobre el pasaje que examinaremos: *Metafísica* 1048b18-35. Este fragmento ha conocido una transmisión bien accidentada[158]. No parecen haberlo leído los comentaristas griegos ni haber figurado en las traducciones empleadas por Averroes. Tampoco lo incluía el manuscrito que Guillermo de Moeberke utilizó. Tomás de Aquino recurrió en sus comentarios a Aristóteles a la traducción de Moeberke y, por consiguiente, desconoció –y con él la Escolástica– el fragmento. En suma, como observa R. Brague "le passage a donc traversé le Moyen Âge sans y

[158] Sobre la tradición manuscrita del pasaje, *cf.* R. Brague, op. cit., pp. 454-461 y F. Cubells, *El concepto de acto energético en Aristóteles*, pp.17-18.

laisser traces"[159]. Por otra parte, el texto nos ha llegado bastante corrompido y ha exigido diversas enmendaciones. La autenticidad del fragmento ha sido casi unánimemente aceptada.

Volvamos ahora a lo que interesa destacar para la argumentación presente, pues el texto merecerá posteriormente consideraciones más minuciosas. El fragmento, al igual que otro pasaje de *Ética a Nicómaco* X, 4, considera la diferencia entre energeia y movimiento a partir del modo de la presencia del fin, ἐνυπάρχει τὸ τέλος (1048b22-23). Aristóteles radica el carácter imperfecto, ἀτελής (*Metafísica* 1048b29), deficiente, ἐνδεὴς (*Ética a Nicómaco* 1174a15, 26), del movimiento en la diferencia entre éste y su fin, τέλος. La presencia de la casa o el templo, fin de la construcción, implica que la construcción *ya* no *es*, ha cesado. Y a la inversa, la presencia de la construcción implica que su fin, *aún* no *es*. El fin, τέλος, del movimiento implica límite, πέρας, cesación. Y por ello dice Aristóteles que el "de dónde a dónde" hace el eidos del movimiento, τὸ πόθεν ποῖ εἰδοποιόν (*Ética a Nicómaco* 1174b4-5). En el lenguaje esta estructura del movimiento se refleja en la imposibilidad de afirmar a la vez el presente y el perfecto del correspondiente verbo: "pues ni [se] camina y [se] ha caminado a la vez, ni [se] edifica y [se] ha edificado a la vez", οὐ γὰρ ἅμα βαδίζει καὶ βεβάδικεν, οὐδ' οἰκοδομεῖ καὶ ᾠκοδόμηκεν (*Metafísica* 1048b30-31, también 1048b24-25).

¿Dónde radica, por el contrario, un estar presente el fin, ἐνυπάρχει τὸ τέλος (1048b22-23), que admite el "a la vez" del presente y perfecto? El templo, la casa, presencias surgidas *de* y *tras* un movimiento, no se ajustan a la estructura que buscamos. Aristóteles encontró una estructura del tipo indicado en el ser vivo y en las actividades que le caracterizan: "pero aquella en la que se presenta el fin es praxis, así [uno] ve y ha visto al mismo tiempo y piensa y ha pensado, intelige y ha inteligido, pero no aprende y ha aprendido, ni se cura y está curado", ἀλλ' ἐκείνη [ᾗ] ἐνυπάρχει τὸ τέλος καὶ [ἡ] πρᾶξις. οἷον ὁρᾷ ἅμα [καὶ ἑώρακε,] καὶ φρονεῖ [καὶ

159 R. Brague, op. cit., p. 456.

πεφρόνηκε,] καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν, ἀλλ' οὐ μανθάνει καὶ μεμάθηκεν οὐδ' ὑγιάζεται καὶ ὑγίασται (*Metafísica* 1048b22-25).

Aristóteles señala en las consideraciones iniciales del Libro II de *Del alma*, dedicadas a esclarecer la definición del alma, que la posesión de vida distingue al ser animado del ser inanimado. Vivir constituye el ser de los vivientes (415b13). Vivir y los múltiples sentidos en que se expresa este fenómeno como placer, percepción, *phronêsis*, intelección, felicidad, *eupraxia*, son considerados por Aristóteles como *haplôs energeia* o energeia teleia. A tal conjunto de fenómenos, en contraposición al movimiento, llama Aristóteles en *Metafísica* IX energeia: τὴν μὲν οὖν τοιαύτην ἐνέργειαν λέγω, ἐκείνην δὲ κίνησιν (1048b34-35). La misma contraposición lo lleva en *Del alma* a calificar a la percepción como "energeia en sentido absoluto [...], la de lo acabado", ἡ δ' ἁπλῶς ἐνέργεια [...] ἡ τοῦ τετελεσμένου (431a6-7).

Tomás de Aquino (*In Arist... De Anima*, L. I, l. X, 157-161) contrapone la *operatio* del intelecto como *actus perfecti*, a las del alma vegetativa y sensitiva, que son *motus*, si bien indica que sentir no es "motus secundum esse naturae, sed solum secundum esse spirituale" (Ibídem, 159). No obstante, en el comentario a *Del alma* 431a4-7, señala que sentir, "si dicatur motus", es una especie de movimiento diferente a la que se presenta "in rebus corporalibus" y se determina en la *Física*. Éste, en cuanto acto de lo existente en potencia, es "actus imperfecti" (Ibídem, L. III, l. XIII, 766). Por el contrario, "iste motus (sentire) est actus perfecti: est enim operatio sensus iam facti in actu, per suam speciem" (Ibídem, 766). La asimilación del *motus intellectus* al sentir (Ibídem, 765) constituye el contexto de la calificación del sentir como *actus perfecti*. Tal asimilación se fundamenta –recordemos que el intelecto es *virtus immaterialis*– en la tesis de que el sentir es una recepción de formas "sine materia"[160] (Ibídem, 552-555), de acuerdo a la cual sentir constituye

160 Tomás de Aquino introduce el término "receptio" en su comentario a *Del alma* 416a21-417b16, para interpretar la diferenciación señalada por Aristóteles en 417a 21-22 como requisito para el adecuado examen del sentir, entre la *entelejeia* ejemplificada por el "θεωρεῖν" del poseedor de un saber –tal entelejeia es el percibir (*Del alma* 417b19, *De la sensación y lo sensible* 441b21-22)– y aquella que constituye cierta destrucción por lo contrario, φθορά τις ὑπὸ τοῦ ἐναντίου (*Del alma* 417b3). En ambos casos se trata de la entelejeia de una potencia. En el primer caso tienen

motus "solum secundum esse spirituale": "Corpus enim naturale recipit formas secundum esse naturale et materiale [...] sed sensus et intellectus recipiunt formas rerum spiritualiter et immateraliter secundum esse quoddam intentionale" (*In Arist... De Sensu,* L. Unic., l. XIX, 291). Por consiguiente, Tomás de Aquino interpreta *actus perfecti* como energeia "secundum esse spirituale". El *esse spirituale* no es tematizado en los *Comentarios* de Tomás que consideramos. Tomás sólo nos dice que su posesión faculta a ciertos vivientes para la recepción de formas sin materia. Tomás excluye al físico (*In Arist... De Anima,* L. III, l. XIII, 766) del estudio del *actus perfecti* pero deja inexpreso en estos artículos a qué saber compete ocuparse del sentir en tanto *actus perfecti*. En el caso del *actus perfecti* constituido por la intelección ya lo hemos visto: compete al metafísico.

La comprensión y clasificación de *Del alma* que encontramos en los *Comentarios* de Tomás relega la interrogación aristotélica sobre energeia y dynamis enunciadas no sólo según el movimiento. Al restringir la calificación de *actus perfecti* a las operaciones del intelecto y al *esse immaterialis* se priva Tomás del marco –el estar en acto perfectamente, completamente, τελείως, de ciertos cuerpos físicos– en el que Aristóteles ve el signo distintivo de los cuerpos que poseen alma. Fenómenos como placer, percepción, phronêsis, intelección, felicidad y, en definitiva, el ser mismo de los cuerpos que poseen alma, el vivir, son comprendidos por Aristóteles como ἡ ἁπλῶς ἐνέργεια. Ni la contraposición entre *esse naturale* y *esse spirituale*, ajena ciertamente al pensamiento aristotélico, ni la idea de recepción de formas sin materia dirigen los análisis aristotélicos de la "energeia en sentido pleno, absoluto", ἡ ἁπλῶς ἐνέργεια, implicados en la conceptuación del alma como *entelejeia.* Prueba de ello es que tanto la planta como el hombre son

lugar más bien salvación del ser en potencia, σωτερία μᾶλλον (417b2), progreso hacia sí mismo, εἰς αὐτὸ γὰρ ἡ ἐπίδοσις (417b7). Tomás entiende φθορά, *corruptio*, en estos términos: "quoddam decrementum patientis, inquantum vincitur ab agente [...] abiicitur enim forma a materia vel subiecto, per introductionem contrariae formae" (*In Arist... De Anima,* L. II, l. XI, 365). A diferencia de *corruptio, decrementum* o *introductio*, en el primer caso señalado no tiene lugar derrota sino "salus et perfectio". Tomás de Aquino afirma –deberíamos decir "decide"– escuetamente al respecto: "importat quamdam receptionem" (Ibídem, 366).

vivientes, tienen alma. Para estos seres, como para el animal, el alma constituye la entelejeia del cuerpo.

§ 3

La distinción entre energeia teleia o haplôs energeia y movimiento, implícita en el concepto de entelejeia primera, parecería autorizar un tratamiento matemático, mediante separación, ἐξ ἀφαιρέσεως, de la materia y del movimiento, de los fenómenos que Aristóteles agrupa bajo la denominación de praxis teleia, haplôs energeia o energeia teleia. Aristóteles no sólo niega explícitamente esta posibilidad (*Del cielo* 299a15, *Del alma* 403b17-19, 432a5 ss., *Física* 194a5, *Metafísica* 1025b28-1026a7, 1030b 14-1031a14) sino que ve en la comprensión del alma como "entelejeia primera de un cuerpo físico orgánico" la expresión plena, κυρίως, de unidad entre eidos y materia (*Del alma* 412b9). La relegación del *actus perfecti* a las operaciones del intelecto –recordemos: "absque determinato organo"– y al *esse spirituale* lleva a Tomás de Aquino a entender la relación entre órgano y *operatio* en términos de órgano y movimiento y a excluir su consideración en términos de órgano y *actus perfecti*, entelejeia.

Este último planteamiento corresponde al pensamiento aristotélico y encierra una comprensión de la relación entre entelejeia y cuerpo, cuyo examen permite esclarecer la especificidad del ser vivo entre los seres físicos y circunscribir así el objeto de la psicología. La extensión que Aristóteles ha dedicado al estudio de la percepción en *Del alma* hace del análisis de la relación entre sentido, αἰσθητήριον, y percepción, αἴσθησις, un camino óptimo para aclarar qué significa physis cuando hablamos de la energeia teleia del ser vivo. La adecuación de esta decisión interpretativa se evidencia en el propio texto aristotélico, pues Aristóteles observa: "se ha de aplicar al todo del cuerpo viviente lo aplicado repecto a las partes", δεῖ δὴ λαβεῖν τὸ ἐπὶ μέρους ἐφ' ὅλου τοῦ ζῶντος σώματος (412b22-23).

Pero antes de referirnos a la percepción, conviene reparar en la facultad del animal implicada en la posesión de percepción. Se trata de la capacidad que define el modo de vida de las plantas: la potencia vegetativa. Representa

ciertamente el modo de vida elemental, pero ya en su estudio ofrece Aristóteles una caracterización general de la especificidad del ser vivo entre los seres físicos. La planta está circunscrita a la posesión de la facultad básica y común a todo ser vivo: la capacidad de nutrirse y engendrar otro ser semejante. Es obvio que para este fin la planta necesita del alimento. Pero la nutrición no se identifica con un cambio o movimiento. La nutrición no constituye propiamente un cambio, un trastrueque, μεταβολὴ, de una forma a otra forma. Por el contrario, constituye la conservación, σωτηρία, del ser de la planta como individuo y como especie. El alma es inmóvil, pues a diferencia del movimiento φυσικῶς que siempre requiere de un motor distinto al móvil, el cuerpo animado se mueve a sí mismo: el alma es principio y causa del cambio. Ello no significa que la nutrición no implique cambios y movimientos. Ciertamente los implica, pero su principio y causa no es propiamente el alimento sino el alma. En cierta medida la planta, como el viviente en general, tiene su τέλος en sí mismo. A través del "proceso" de nutrición la planta no cambia sino que conserva, ἀλλὰ σώζει (416b17-19), su eidos. La conservación, σωτηρία, del viviente por encima de múltiples cambios se fundamenta en el alma; ella constituye una dynamis capaz de conservar al ser animado en cuanto tal, δύναμίς ἐστιν οἵα σώζειν τὸ ἔχον αὐτὴν ᾗ τοιοῦτον (416b18-19).

Aristóteles observó en diversos pasajes que la percepción conforma una energeia teleia o haplôs energeia. Pero no es menos cierto también que en su criterio el percibir es un cierto movimiento o cambio. Las dos afirmaciones no son contradictorias. Responden a dos aspectos inseparables del fenómeno.

Por un lado, la percepción es el acto, energeia, de un órgano, es decir, de un cuerpo. El órgano es llevado al acto por los sensibles, que son externos e independientes del alma. Los sensibles llevan al acto a una dynamis de un órgano. En este sentido puede decirse que no hay percepción sin movimiento. En tanto movimiento y cambio de un órgano, la percepción implica duración y fatiga del órgano e implica, asimismo, sucesión de percepciones. La dependencia de los sensibles, la fatiga del órgano, la avidez de nuevas percepciones, la sucesión del percibir hacen que Aristóteles

califique el percibir como un ajetreo, una agitación, ταραχή. Por otro lado, la percepción es energeia no de lo incompleto, ἡ τοῦ ἀτελοῦς, como en el caso del movimiento, sino de lo completo, lo acabado, ἡ τοῦ τετελεσμένου (*Del alma* 431a6-7). La percepción es energeia de una ἐντελέχεια ἡ πρώτη, salvación, conservación, σωτηρία, de lo que está en potencia en el alma. En la percepción se aprehende un eidos sensible en un ahora indivisible.

En el percibir, al igual que en la potencia vegetativa, se hace visible el movimiento desde una perspectiva especial: el del alma es el movimiento en el cual, por decirlo así, no es el foco el cambio, sino más bien la conservación del eidos en el cambio; es conservación, salvación, σωτηρία, pero implicando cambio.

La tradición tomista, heredera en múltiples aspectos de los comentaristas neoplatónicos de Aristóteles, y la tradición cartesiana nos salen al paso en el lenguaje, predeterminando el sentido y la respuesta de la interrogación que nos ocupa. Solapadamente adopta ésta la siguiente formulación: ¿es el sentir "aliquid corporeum" (Tomás de Aquino, *In Arist... De Anima*, 622), material, físico o es más bien "cogitatio", psíquico, espiritual? Formulada en estos términos, la pregunta resulta tergiversada e ineficaz para acceder a los análisis aristotélicos, pues con tal disyunción se da por decidido el tenor de las posibles respuestas a una pregunta que se pretende dirigir a los textos aristotélicos y cuya respuesta debe surgir de éstos.

Cuando Aristóteles, al inicio del Libro II de la *Física*, se pregunta qué es physis, la contraposición entre físico y psíquico es un factor ausente y carente de lugar. El ser vivo, y sus partes, es por el contrario ejemplo privilegiado del ser por naturaleza. Si nos remitimos al capítulo primero del Libro I de *Del alma,* en el que Aristóteles establece una definición esquemática del alma, encontramos que, igual que en el texto de *Física* señalado, está ausente y carece de lugar la contraposición entre physis y alma[161]. Y también al igual que en *Física* II, l, el ser del alma se presenta

161 En su artículo "Neoplatonic elements in the De anima Comentaries" (p. 68), H. J. Blumenthal ha llamado la atención sobre una restricción altamente significativa para comprender la orientación que en relación con esta tesis asumieron unos textos tan influyentes para la interpretación de Aristóteles como lo son los comentarios neoplatónicos. Blumenthal señala: "as for terms, either the sub-vegetative irradiation,

como ejemplo privilegiado del ser por naturaleza, ahora por manifestar aquel modo eminente de unidad entre materia y forma característico del ser físico orgánico (*Del alma* 412b5ss.). La reflexión aristotélica sobre physis, reflexión que no sustenta la contraposición entre físico y psíquico, enmarca la investigación del ser del alma[162].

La extensión que en este estudio ha dedicado a la percepción y el hecho de que el percibir haya sido adscrito por cada una de las tradiciones arriba señaladas a un miembro de la disyunción también arriba señalada[163] hacen de la teoría aristotélica de la percepción un óptimo medio para esclarecer y mostrar las implicaciones de estas tesis. Como orientadas a este fin, hemos de tener ahora presentes las consideraciones sobre la percepción expuestas arriba.

La afirmación de que Aristóteles desarrolla la investigación sobre el alma como "applicatio" o "concretio", por emplear la terminología del *Comentario* de Tomás de Aquino al *De Sensu,* de las nociones "communissima omnibus naturalibus" a saber, *motus* y *principium motus*, expuestas en la *Física* pertenece al arsenal de la interpretación usual de Aristóteles. Se piensa, en consecuencia, que la percepción es explicada por Aristóteles a partir de aquellas nociones. Pero no es éste el proceder que siguen los análisis de Aristóteles. En *Física* VII, 3, en la crítica a la teoría de la percepción de algunos presocráticos (*Metafísica* 1009b9-1010a1) y de Protágoras (*Metafísica* 1062b20-22) y en las exposiciones de *Del alma* y *De la sensación y lo sensible,* Aristóteles reitera la insuficiencia del análisis de la percepción como

or the vegetative soul or both together could be described as physis, while psyjé might be used not only as a term for soul in general, but also more specifically to describe the soul above the level of physis".

162 *Cf.* la terminología sobre el alma rechazada por Aristóteles en la crítica a los pitagóricos: συνάπτουσι γὰρ καὶ τιθέασιν εἰς σώμα τὴν ψυχήν (*Del alma* 407b15), τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχὸν ἐνδύεσθαι σώμα (407b22-23), εἰς σῶμα ἐνήρμοζον αὐτήν (414a23) y contra Licofrón y otros: συνουσία, σύνθεσιν, σύνδεσμον (*Metafísica* 1045b10-16).

163 Mientras que para Descartes sentir es *cogitatio*, para Tomás de Aquino únicamente es propio del alma la intelección y la volición. Sentir es para él algo físico, "aliquid corporeum".

alteración, padecer y, en definitiva, como movimiento. Según vimos, en absoluto excluye por ello a la percepción de constituir un fenómeno físico, es decir, de un cuerpo, e implicar por ello también movimiento.

Aristóteles señala que las insuficientes teorías de la percepción y del ser del alma comparten, a pesar de sus diferencias, una estructura común, cada una de ellas es referida a los principios, τούτων δ' ἕκαστον ἀνάγεται πρὸς τὰς ἀρχάς (*Del alma* 405b12-13). En otras palabras, la comprensión del percibir y del ser del alma que cada una de aquellas desarrolla es una tarea fundida en cada caso con la determinación de los principios. Por ello el recorrido de aporías que se presenta en el Libro I de *Del alma* cumple también el objetivo de mostrar que la investigación del ser del alma exige una reflexión sobre el ser por naturaleza.

Si tenemos presente la relevancia que el movimiento posee para la conceptuación del ser por naturaleza en la *Física*, podemos vislumbrar la tarea a la que Aristóteles se debe enfrentar. Dar cuenta del ser del alma implica desarrollar una constelación conceptual –a la que pertenecen conceptos como *dynamis mê kata kinesin, dynamis meta logou, praxis teleia, energeia teleia, epidosis eis auto, prôte entelejeia, energeia tou tetelesmenou*– capaz de esclarecer el ser por naturaleza que patentiza el viviente, sus capacidades y sus *praxeis* y respecto al cual se muestra insuficiente el análisis del ser por naturaleza a partir de la tematización del movimiento elaborada en la *Física.* Su eje lo constituye la noción de energeia teleia y el marco en el que se elabora tal constelación conceptual, como hemos visto en las secciones precedentes, en absoluto se restringe a *Del alma.*

A la pregunta que nos interesa – ¿qué significa physis cuando hablamos del acto del sentido, αἰσθητήριον?– es posible responder con la indicación de un concepto aristotélico y dos observaciones interpretativas. Significa, en efecto, energeia teleia. Ahora bien: 1. El concepto de energeia teleia es inconmensurable con la contraposición entre psíquico y físico, y 2. Si bien la energeia teleia no es sin movimiento, la energeia teleia es irreducible a "applicatio" o "concretio" del concepto de movimiento presente en la *Física.* Ambas observaciones convergen en señalarnos el plano al que pertenece la noción de energeia teleia. Se trata de aclarar un sentido específico del ser

por naturaleza. La psicología es así partícipe de la ontología que constituye la investigación del ser por naturaleza. Con esta noción la comprensión aristotélica del ser del alma es referida a los principios, ἀνάγεται πρὸς τὰς ἀρχάς (*Del alma* 405b12).

Si al percibir y, en general, al esclarecimiento del ser del alma sólo podemos acceder según Aristóteles mediante una ontología del ser por naturaleza, el percibir obviamente no puede constituir la propiedad de un ser espiritual o un "sujeto" caído en la naturaleza ni la irrupción dentro de ésta de algo que aquél instaure. Pero tampoco puede accederse al percibir mediante su consideración como propiedad de un cuerpo, por ejemplo un proceso, un movimiento de un cuerpo debido a otro cuerpo. En tal caso abandonaríamos el plano en el que ha de desarrollarse la psicología e identificaríamos ente natural y ser vivo y asimilaríamos la ontología del ser por naturaleza desarrollada en la *Física* con la expuesta en la psicología. Con la calificación del percibir como energeia teleia, Aristóteles quiere significar que la determinación fundamental del percibir es hacerse presente un eidos sensible. Ciertamente el percibir sirve a la conservación, σωτηρία, del ser vivo; sirve también al εὖ ζῆν en que consiste la vida específicamente humana pero posee su centro en sí mismo, es energeia teleia, presencia del eidos sensible.

Esta comprensión de la percepción articula y sustenta diversas afirmaciones que encontramos en la psicología aristotélica como la tesis de la primacía del ἀντικείμενον para el estudio de la facultad sensible o la calificación del percibir, presente ya en el *Protréptico*, como ἀληθεύειν (*Protréptico* B101, *Metafísica* 1010b24-25, 1062a31-32). Vamos a referirnos ahora a ciertas indicaciones de Aristóteles que, sin duda, por estar desperdigadas en obras no canónicas de la psicología aristotélica, han sido poco atendidas, a pesar de ilustrar excelentemente su horizonte.

Como es sabido, Aristóteles mantiene que para estudiar cualquier realidad unitaria que encierra diversas instancias debemos partir de la consideración de la instancia más acabada. En el caso del estudio de la facultad sensible que distingue al animal en general, debemos partir del percibir del hombre. ¿Qué significa en el ámbito del percibir que el hombre

posea la physis más acabada, ἔχει τὴν φύσιν ἀποτετελεσμήνην (*Historia de los animales* 608b7, *Protréptico* B16). Significa, según Aristóteles, la apertura a todo dominio sensible, es decir, la posesión de sentidos para todas las regiones sensibles (*Magna Moralia* 1196b18-22). Pero añade: poseer la physis más acabada es ser "eminentemente según physis", μάλιστα κατὰ φύσιν (*Protréptico* B16, *Del desplazamiento de los animales* 706a19, 24, 706b10, *De las partes de los animales* 656a10 ss.). Aristóteles ha expuesto el sentido de esta expresión al considerar el modo en que las dimensiones, διαστάσεις, las posee el hombre (*Del desplazamiento de los animales* 705a29, 706a18, 709b9, 706a25-26, 705a30). En el hombre todas las διαστάσεις, la distinción derecha-izquierda, arriba-abajo, delante-detrás, están presentes y lo están con un grado de diferenciación que en ningún otro animal se alcanza. Perfección no significa para Aristóteles excentricidad respecto a la physis sino máxima conformación, máxima articulación respecto a la physis. Tal propiedad hace del hombre como ha señalado R. Brague: "le lieu hermeneutique privilégie pour la connaissance de la nature"[164].

Se ha afirmado que el espacio que el estudio de la percepción ocupa en el *Del alma* es tan amplio que podría calificarse este texto como un tratado de la percepción[165]. En verdad, en lo que respecta a nuestro objeto, podemos afirmar que la consideración de la teoría aristotélica de la percepción permite comprender la fisonomía de la investigación del ser del alma.

La psicología, como hemos visto, no es una investigación que simplemente trabaja en un terreno ya despejado y elaborado por la *Física*. Ya observamos lo engañosa que es esta representación. Cuando Aristóteles en las primeras líneas[166] de *Del alma* manifiesta solemnemente la gran

164 R. Brague, op. cit., p. 229.

165 Ch. H. Kahn, "Sensation and consciousness in Aristotle's psychology", p. 49.

166 Independientemente de la apreciación de sus minuciosos análisis, que no concuerdan con las tesis desarrolladas en nuestra exposición, ha de reconocerse a G. Picht (*Aristoteles' "De Anima"*, pp. 133-195) el mérito de haber llamado la atención sobre la relevancia de las primeras líneas de *Del alma*, las cuales, al ser catalogadas tradicionalmente como un mero *proemium*, autorizaban al intérprete a una lectura rápida que encontraba en ellas, sin detenerse en una efectiva confirmación, el anuncio de la índole y el alcance ya adjudicados a la investigación sobre el alma. G. Picht ha hecho ver la necesidad de interpretar estas líneas por sí mismas, prescindiendo de

contribución del conocimiento del alma respeto a todo el dominio de la verdad y en forma eminente respecto a la physis, δοκεῖ δὲ καὶ πρὸς ἀλήθειαν ἅπασαν ἡ γνῶσις αὐτῆς μεγάλα συμβάλλεσθαι, μάλιστα δὲ πρὸς τὴν φύσιν (402a4-6), no está tratando, como interpretaba Tomás de Aquino, de tornar "benevolum" al oyente a partir de la utilidad de esta ciencia, "ex utilitate huius scientiae" (*In Arist... De Anima*, 7). Está hablando, por el contrario, de la magnitud del propio estudio que se inicia. En absoluto requiere éste, como muestran las consideraciones expuestas, probar su valía por la utilidad para *otro* saber.

topos retóricos y atender a las ricas indicaciones que suministran sobre la investigación que inician. Como ejemplo del modo de proceder seguido por la interpretación que denominamos tradicional, *cf.* Tomás de Aquino, op. cit., 1-7, y, recientemente, Jean M. Vernier, "Glose sur le prologue (& 1) du traité 'De anima' d'Aristote".

Capítulo 5

La teoría de la percepción y el tiempo

La investigación del ser del alma comparte con la *Física,* como mostramos en el capítulo precedente, la función de elaborar conceptos básicos en aquella tarea de la que Aristóteles se sentía heredero: filosofar acerca de la verdad (*Metafísica* 983b ss., 993b17ss.). La segunda parte de nuestra investigación tiene por objeto examinar los aportes que la psicología ofrece para el esclarecimiento de la vinculación entre el alma y el tiempo en la teoría aristotélica del tiempo. En consecuencia, no nos ceñimos a dirigir a la psicología las preguntas que, en general, los estudiosos del tratado de *Física* IV, 10-14, han encontrado explícitas y a la vez –lo que resulta paradójico respecto a un texto difícil, tan escrutado– exclusivamente relevantes. Nos atenemos, por el contrario, a la estructura en la que se articula la investigación del alma y, en su desarrollo, buscamos aportes para la comprensión del vínculo entre el alma y el tiempo en la teoría aristotélica del tiempo.

Tras el examen de las aporías contenido en el Libro I de *Del alma*, Aristóteles reorganiza su estudio en los dos primeros capítulos del Libro II (421a1-2, 413a12-13, 20-21). Lo hace a partir de un bosquejo del ser del alma (412b10, 413a9-10), fundado en aquel examen, al que ponen a prueba y afinan los restantes capítulos de *Del alma* y los análisis de los *Pequeños tratados de historia natural.* Como eje del bosquejo se muestra lo que la tradición convertirá en la definición aristotélica del alma: "entelejeia primera de un cuerpo físico orgánico" (412b5-6). La plena comprensión del ser del alma se alcanza, sin embargo, en la afinación de dicho esbozo. En el concepto de cuerpo orgánico, como se pone de manifiesto especialmente en el Libro I de *De las partes de los animales*, se entiende el ser del alma como una cierta praxis múltiple (645b15-17) de un todo, ὅλον, cuyas partes (órganos) se

determinan como capacidades de llevar a cabo diferentes funciones, τὸ ἔργον ἀποτελεῖν (*Metafísica* 1036b31).

La afinación del esbozo expuesto en *Del alma* II, 1, se desarrolla como una investigación de las facultades del alma y de la serie de sistemas o todos conformados por facultades de discernimiento y capacidad de desplazamiento posibles de distinguir entre los seres vivos: planta, animal, hombre, dios. Tal proceder constituye para Aristóteles la más apropiada explicación sobre el alma, λόγος [...] οἰκειότατος καὶ περὶ ψυχῆς (*Del alma* 415a13).

En este capítulo examinamos el estudio aristotélico de la facultad sensible con el propósito de determinar los planteamientos que incluye sobre el percibir y el tiempo. Adelantar esta tarea requiere el recorrido de diversas etapas y el enfrentamiento de serios escollos interpretativos. Pues, por un lado, Aristóteles ha visto en la facultad sensible una capacidad que integran, además de la facultad sensible propiamente dicha, la capacidad de fantasía, τὸ φανταστικόν y las facultades de deseo y aversión, τὸ ὀρεκτικὸν καὶ τὸ φευκτικόν. Ambas, al igual que la capacidad de fantasía, son la facultad sensible misma, pero son diferentes en su ser, ἀλλὰ τὸ εἶναι ἄλλο (*Del alma* 431a13-14, *De los ensueños* 459a15-17). Por otro lado, la respuesta tradicional a la investigación que nos interesa se ha restringido fundamentalmente a incluir el tiempo entre los "sensibles comunes" y adscribir su conocimiento al llamado "sentido común". En tal adscripción se ha encontrado además la plena convergencia de la teoría aristotélica de la percepción con los planteamientos sobre la percepción del tiempo explanados en el tratado del tiempo.

En las dos primeras secciones del capítulo se considera la facultad sensible propiamente dicha. La tercera sección se ocupa de la facultad sensible en tanto φανταστικόν. A la facultad sensible en tanto ὀρεκτικὸν nos referiremos en el capítulo final dedicado al intelecto y el tiempo. Indiquemos la razón de este desplazamiento expositivo.

El examen de la facultad sensible en tanto ὀρεκτικὸν revela un cambio de óptica en el estudio de la facultad sensible cuyo sentido se explicita en

Del alma. Aristóteles observa que el alma del animal se define por dos propiedades, la de discernir y la de moverse con movimiento local (*Del alma* 427a17-19, 432a15-19). La primera engloba las facultades que denomina discernientes: percepción, fantasía, intelecto (*Del movimiento de los animales* 700b19-21). El desplazamiento del animal resulta de la conjunción de facultad discerniente, κριτική, y deseo, ὄρεξις. El estudio de la facultad sensible *qua* ὀρεκτικὸν analiza el percibir desde la perspectiva que abre la segunda de las propiedades definitorias del animal.

De este modo, el percibir no se examina aisladamente sino en el marco de la investigación dirigida a determinar y articular los modos de conjunción de facultad discerniente y deseo que dan razón del desplazamiento de los animales. La contraposición entre la facultad sensible *qua* ὀρεκτικὸν y el intelecto deseante o deseo pensante, ὀρεκτικὸς νοῦς ἢ ὄρεξις διανοητική (*Ética a Nicómaco* 1139b4), conforma el eje central de una tarea cuya meta es la explicación de la praxis. El acceso al tiempo inherente a cada una de estas conjunciones de facultad discerniente y deseo es un factor fundamental de su diferenciación. El estudio de la conjunción más alta, la de deseo e intelecto, es la vía óptima para llevar a cabo tal diferenciación.

En la primera sección del capítulo estudiamos la comprensión tradicional del tiempo como un sensible común. La inclusión del tiempo entre los sensibles comunes se ha fundamentado, generalmente, en un argumento más bien indirecto, de derecho: como Aristóteles incluye explícitamente movimiento, dimensión y número entre los sensibles comunes y, en el tratado del tiempo, se define el tiempo como número del movimiento según lo anterior y posterior, el tiempo *ha de ser* incluido entre los sensibles comunes. El argumento suple así la carencia de textos aristotélicos que permitan sustentar con consistencia la tesis. Históricamente, sin duda alguna, esto ha tenido como consecuencia la relegación de la pregunta por el nexo entre el percibir y el tiempo.

Pero las condiciones interpretativas bajo las que se da la inclusión del tiempo entre los sensibles comunes son, en verdad, más complejas, y filológica y filosóficamente más interesantes. Pues, en realidad, la inclusión del tiempo entre los sensibles comunes no es una tesis secundaria o tangencial

dentro de la doctrina del sentido común sino que, por el contrario, constituye una de las principales tesis en las que se apoya la llamada doctrina del sentido común. La razón de ello es que entre los exiguos y discutibles textos aristotélicos que pudieran justificar la figura del sentido común, los que parecen adscribir el tiempo al sentido común constituyen precisamente una pieza clave para aglutinarlos todos en torno al llamado sentido común.

Así pues, lo que parecía a primera vista un argumento más bien "indirecto" responde a una situación interpretativa mucho más compleja. Para nuestra investigación tiene ello la siguiente consecuencia: la crítica de la inclusión del tiempo entre los sensibles comunes sólo se puede llevar a cabo mediante una minuciosa confrontación de la doctrina del sentido común con los textos aristotélicos en los que se expone la teoría aristotélica de la percepción. Por medio de esta tarea se alcanza, además, una adecuada comprensión de la unidad de la facultad sensible que despeja el camino para examinar, en la siguiente sección, el nexo entre el tiempo y el percibir.

La segunda sección del capítulo desarrolla el intento de pensar la vinculación entre el tiempo y el percibir fuera del marco interpretativo elaborado por la doctrina del sentido común. Paradójicamente, tal intento en lugar de obligar a un escrutinio afanoso de la teoría aristotélica para sustituir aquella interpretación, descubre, por el contrario, ante sí múltiples nexos entre el tiempo y las tesis fundamentales de la teoría aristotélica de la percepción, completamente desatendidos por la doctrina del sentido común.

Así, por ejemplo, la tematización de la percepción como energeia teleia conlleva un buen número de análisis en los que pone de relieve Aristóteles cómo la percepción es *en* un ahora indivisible y *de* un ahora indivisible. La aprehensión de un eidos sensible se enlaza con la patencia del ahora indivisible. Por otro lado, la comprensión de la percepción como *energeia meta dynameôs* de un cuerpo encierra múltiples consideraciones sobre la sucesividad y la temporalidad del percibir, completamente desatendidas también en la doctrina del sentido común.

Estos dos polos del análisis y las consideraciones aristotélicas sobre la relación entre la percepción del continuo temporal y el percibir el percibir,

permiten un esclarecimiento del nexo entre el percibir y el tiempo mucho más elaborado que el contenido en la doctrina tradicional del sentido común y más acorde con los planteamientos desarrollados en el tratado del tiempo.

En la tercera sección del capítulo se examina la vinculación entre percepción, fantasía y tiempo. Se expone primeramente la concepción tradicional de acuerdo a la cual la percepción del tiempo se da en un ahora indivisible y supone fantasía y memoria. A continuación, con base en el análisis de *De la memoria y la reminiscencia*, se demuestra que Aristóteles ha diferenciado entre el recuerdo de un tiempo y la percepción de un tiempo. Para Aristóteles la percepción aprehende un ahora extenso en un acto perceptivo sucesivo.

5.1. EL TIEMPO Y LOS SENSIBLES COMUNES

Iniciamos en esta sección el examen de la facultad sensible centrándonos en su análisis como facultad sensible propiamente dicha. El estudio comprende dos etapas, la primera más bien crítica, la segunda expositiva. La primera etapa ocupa la primera sección del capítulo siguiendo estos pasos. Mostramos, en primer lugar (§ 1), cómo se estructura en la psicología aristotélica la exposición del estudio de la facultad sensible. En segundo lugar (§ 2), hacemos ver cómo la adscripción de la figura del *sentido común* a la teoría aristotélica de la percepción se origina en un trastrueque de esa estructura expositiva, cuyo primer efecto es la incorrecta comprensión de la tipología de lo sensible expuesta en *Del alma* II, 6 y, especialmente, de los denominados "sensibles comunes". Esta incorrecta comprensión da pie a la tergiversación de los análisis con los que Aristóteles concluye el estudio de la facultad sensible tanto en *Del alma* como en *De la sensación y lo sensible*. En ellos muestra que la facultad sensible constituye una compleja y peculiarísima unidad. La interpretación que analizamos encuentra en esos análisis la figura del sentido común. Por último (§ 3), confrontaremos esta pretensión con los análisis aristotélicos para mostrar su inadecuación y hacer ver que ni el tiempo es un sensible común ni la doctrina del sentido interpreta

adecuadamente la "compleja unidad" en la que Aristóteles cifra la naturaleza de la facultad sensible.

Corresponde a tales pasos la función de despejar el terreno para una adecuada interpretación de la compleja unidad que constituye para Aristóteles la facultad sensible. Mostrar qué esclarecimientos aporta esta comprensión de la facultad sensible al estudio del nexo entre el alma y el tiempo será el objeto de la segunda sección del capítulo.

§ 1

En *Del alma* II, 6, Aristóteles inicia el estudio de la facultad sensible de acuerdo al proceder anunciado dos capítulos atrás (415a18-22): conocemos una facultad por sus actos pero, a su vez, conocemos los actos de una facultad por sus objetos, ἀντικείμενα. La aplicación de este principio metodológico al examen de la facultad sensible se desarrolla mediante la atención a lo sensible dirigido a cada uno de los sentidos, καθ' ἑκάστην αἴσθησιν (418a7-8, 424a15-6). Lo sensible respecto a cada uno de los sentidos se denomina propio, ἴδιον, común, κοινόν, y por accidente, κατὰ συμβεβηκὸς. Propio es el sensible que no puede percibirlo ningún otro sentido sino aquél al que da nombre: color, sabor, sonido... Común es lo sensible que puede ser percibido por todos los sentidos: movimiento, reposo, número, figura, tamaño, extensión. Propio y común son sensibles por sí mismos, καθ' αὑτά, si bien lo primordialmente sensible, κυρίως αἰσθητά, es lo que da nombre a cada sentido, es decir, el sensible propio, para cuya percepción, por otra parte, está naturalmente constituido cada sentido y respecto al cual, por lo general, no sufre error.

Frente a lo sensible por sí mismo, lo sensible por accidente es, por ejemplo, "lo blanco es el hijo de Diares". "Que es el hijo de Diares" no se percibe por sí mismo, sino por accidente, porque está asociado accidentalmente a un sensible propio como el color blanco. Con estas escuetas formulaciones se circunscribe en *Del alma* II, 6, lo sensible respecto a cada uno de los sentidos. Esta tipología está dispuesta como una introducción al estudio detallado de los sentidos que se extiende entre los

capítulos 7 al 11 del Libro II de *Del alma*. Al final del capítulo 11 Aristóteles da por concluida esta tarea: "ha sido pues esquemáticamente dicho lo relativo a cada uno de los sentidos", καθ' ἑκάστην μὲν οὖν τῶν αἰσθήσεων εἴρηται τύπῳ (424a15-16). En absoluto se cierra con ello el estudio de la facultad sensible.

El análisis de la facultad sensible comienza en realidad en el capítulo 5 del Libro II bajo la siguiente indicación: "hablemos en general de toda percepción", λέγωμεν κοινῇ περὶ πάσης αἰσθήσεως (416b32-33). Aristóteles señala en este capítulo que es imprescindible para la adecuada comprensión de la percepción tener presentes ciertas precisiones respecto a los conceptos de dynamis y energeia. Aristóteles se está refiriendo a los análisis enmarcados en el programa investigativo que se formula al comienzo del Libro IX de la *Metafísica*: "pues la potencia y el acto se extienden más allá de lo enunciado sólo según el movimiento", ἐπὶ πλέον γάρ ἐστιν ἡ δύναμις καὶ ἡ ἐνέργεια τῶν μόνον λεγομένων κατὰ κίνησιν (1046a 1-2). Estos análisis se orientan a la explicación del ser del viviente y de las capacidades y actos que lo caracterizan y se centran en el concepto de energeia teleia o, como se formula en referencia a la potencia que le corresponde, la de lo acabado, la de lo que ha alcanzado su fin, ἡ τοῦ τετελεσμένου (*Del alma* 431a7).

Tras declarar concluido, en la última línea del capítulo 11, el estudio en detalle de cada uno de los sentidos, Aristóteles vuelve a ocuparse de la facultad sensible desde la perspectiva indicada al comienzo del capítulo 4 del Libro II que ahora, en las primeras líneas del capítulo 12, se presenta en estos términos: "En relación a todos los sentidos en general ha de considerarse [...]", Καθόλου δὲ περὶ πάσης αἰσθήσεως δεῖ λαβεῖν [...] (424a17). La exposición se extiende hasta el capítulo 2 del Libro III, en cuyas líneas finales afirma Aristóteles: "acerca del principio en virtud del cual decimos que el animal posee percepción, de este modo queda analizado", περὶ μὲν οὖν τῆς ἀρχῆς ᾗ φαμὲν τὸ ζῷον αἰσθητικὸν εἶναι, διωρίσθω τὸν τρόπον τοῦτον (427a14-16). Con la expresión "de este modo", τὸν τρόπον τοῦτον, alude Aristóteles a la argumentación desarrollada en el último párrafo del capítulo para hacer ver que la facultad

sensible constituye una unidad diversificada en su ser. El mismo propósito cumple el último capítulo de *De la sensación y lo sensible* y con su exposición se da también por concluido ese breve tratado. Nos ocuparemos de estos análisis a través de la confrontación con una larga y vigente tradición que ha encontrado en ellos una doctrina del sentido común.

Hay una interpretación tradicional de la tipología de lo sensible dirigido a cada uno de los sentidos, expuesta en *Del alma* II, 6, avalada en el siglo pasado por autores como R. D. Hicks, W. D. Ross y V. Goldschmidt[167], que se ha establecido como adecuada y concluyente: el tiempo es uno de los sensibles comunes, objeto, al igual que éstos, del sentido común. A la autoridad de la tesis no puede dejar de enfrentársele, antes de cualquier argumentación, la comprobación de que en texto alguno del *Corpus aristotelicum* se afirma que el tiempo sea un sensible común. A lo que R. D. Hicks[168] y numerosos intérpretes, han respondido: si bien *de hecho* en los textos aristotélicos al tiempo no se lo incluye entre los sensibles comunes estamos autorizados a incluirlo. ¿Con qué derecho? Con el que otorga la definición de tiempo contenida en el tratado de *Física* IV, 10-14. Puesto que entre los sensibles comunes incluye Aristóteles número y movimiento, y tiempo es definido en *Física* IV, 10-14, como número del movimiento según lo anterior y posterior, la inclusión del tiempo entre los sensibles comunes debe ser vista como deducible "either from number or from motion or both"[169]. Prácticamente encontramos las mismas palabras en la conocida monografía de W. Bröcker: si bien el tiempo falta en la enumeración de los sensibles comunes, su inclusión ni siquiera es necesaria, pues al estar incluidos entre los sensibles comunes número, extensión y movimiento, implícitamente está incluido también el tiempo[170]. La tesis, en suma, se ha hecho tan obvia que se ha desligado por completo de sus orígenes históricos

[167] Aristóteles, *De Anima*, trans., intr. and notes: R. D. Hicks, p. 362. Aristóteles, *De Anima*, ed. with intr. and com. by W. D. Ross, p. 33. V. Goldschmidt, op. cit., pp. 24-29.
[168] Aristóteles, *De Anima*, trans., intr. and notes: R. D. Hicks, p. 362.
[169] Ibídem, p. 362.
[170] W. Bröcker, op. cit., pp. 130-131. Para Bröcker, no obstante, ni los sensibles comunes constituyen el objeto del sentido común ni cabe hablar de una doctrina del sentido común en la teoría aristotélica de la sensación.

y se la ha eximido de la tarea evaluativa de las referencias textuales que la apoyan. Así, en el trabajo póstumo de V. Goldschmidt sobre el tratado aristotélico del tiempo puede éste señalar que la consideración del tiempo como un sensible común objeto del sentido interno "ne saurait être contesté sérieusement" y que únicamente esta doctrina puede ofrecer su fundamento filosófico al método seguido en los desarrollos preliminares del tratado del tiempo (*Física* 218b21-219a10)[171].

La inclusión *de derecho* del tiempo entre los sensibles comunes no suministra por sí sola argumento alguno respecto a la consideración del tiempo y, en general, de los sensibles comunes, como objeto del llamado sentido común. La prueba de esta adscripción es compleja y rebasa el marco interpretativo de la tipología de lo sensible respecto a cada uno de los sentidos, καθ' ἑκάστην μὲν οὖν τῶν αἰσθήσεων, al que pertenece la primera afirmación. Su horizonte es *la* teoría aristotélica de la percepción como un todo, no unos textos ni un problema particular *dentro* de ella. Desde tal perspectiva, la doctrina del sentido común trata de confirmar la presencia del llamado sentido común en la psicología aristotélica y avalar, a su vez, el derecho a considerar el tiempo como un sensible común objeto del sentido común.

La interpretación que encuentra en la psicología aristotélica una teoría del sentido común responde al intento de explicar la percepción de los sensibles comunes y la unidad de la facultad sensible[172]. El primero de estos temas se inscribe, como hemos visto, en el desarrollo de la tipología de lo sensible con la que se inicia el estudio de la facultad sensible. El segundo representa, por el contrario, la culminación del examen aristotélico de la facultad sensible. La coordinación de ambos temas bajo una misma directriz interpretativa es completamente extraña a la estructura seguida por la

[171] V. Goldschmidt, op. cit., pp. 24-25.
[172] Una notable excepción respecto a esta afirmación representa la tesis de D. W. Hamlyn, quien ha dedicado su artículo "Koine aisthesis" a mostrar que la única competencia del sentido común es la percepción de los sensibles comunes y que nada tiene que ver el sentido común con el problema de la unidad de la facultad sensible y la serie de competencias que ésta fundamenta y erróneamente se atribuyen al sentido común.

exposición aristotélica, pero los defensores de la doctrina del sentido común pretenden fundamentarla en afirmaciones explícitas de *Del alma*. La piedra angular de tal construcción la aporta la lectura de una frase de *Del alma*, en la que parece darse un uso técnico de la expresión *sentido común*. Ésta constituiría, por otra parte, la única aparición de tal denominación técnica en el tratado. El texto, perteneciente al capítulo primero del Libro III, es el siguiente: "pero de los comunes ya tenemos aisthêsis común, no por accidente", τῶν δὲ κοινῶν ἤδη ἔχομεν αἴσθησιν κοινήν, οὐ κατὰ συμβεβηκός (425a27-28).

El texto está bien probado y aun quienes defienden que en él está presente el término técnico koinê aisthêsis, no dejan de observar ni su rareza[173], ni la carencia de artículo definido en αἴσθησιν κοινήν[174], ni la opinión de Filopón y Simplicio, contraria a esa lectura[175]. A pesar de estas reservas αἴσθησιν κοινήν es traducido como "a common sense" (W. D. Ross), "common sense" (D. W. Hamlyn), y la frase "pero de los comunes ya tenemos aisthêsis común, no por accidente" es interpretada como otro ejemplo más de denominación y acceso a una facultad –el "sentido común"– a partir de la consideración del objeto –los sensibles comunes– de sus actos. En palabras de uno de los intérpretes contemporáneos: "The koine aísthesis is a sense, it is the one concerned with the koina, and is to be defined in terms of them"[176].

La expresión αἴσθησιν κοινήν puede significar *sentido común*, pero también *sensación común*. La elección entre ambos significados debe estar justificada, en consecuencia, por el examen del problema y la argumentación en la que la expresión aparece. La decisión que los defensores de la doctrina del sentido común han tomado se muestra completamente errada al someterla a este requerimiento. El término αἴσθησιν κοινήν aparece en el segundo párrafo del capítulo primero del libro III de *Del alma*. En el

[173] Aristóteles, *De Anima*, ed. with intr. and com. by W. D. Ross, p. 33. D. W. Hamlyn, art. cit., p. 195.
[174] A. Graeser, "On Aristotle's framework of sensibilia", p. 79.
[175] Aristóteles, *De Anima*, trans., intr. and notes: R. D. Hicks, p. 431. A. Graeser, art. cit., p. 79.
[176] D. W. Hamlyn, art. cit., p. 205.

primer párrafo, Aristóteles ha desarrollado una oscura argumentación para probar que el ámbito de las cualidades sensibles se circunscribe a los cinco sentidos y que ni existe otro sentido además de los cinco, ni carecemos de sentido alguno en relación a otros sensibles. Asentada esta conclusión, se inicia el párrafo siguiente con una afirmación en la que se insiste en la misma tesis: "tampoco [además de los cinco sentidos] es posible que exista un sentido para los sensibles comunes que percibimos por accidente con cada uno de los sentidos", ὧν ἑκάστῃ αἰσθήσει αἰσθανόμεθα κατὰ συμβεβηκός (425a14-15). El esclarecimiento y la prueba de esta afirmación constituyen el objeto del párrafo al que pertenece la expresión αἴσθησιν κοινήν. Los defensores de la doctrina del sentido común hallan en la proposición que consideramos la acreditación del sentido común en la teoría aristotélica. Dentro de la argumentación del párrafo corresponde a esta proposición una función completamente inversa, pues tiene por finalidad alegar el factum que reduce al absurdo la hipótesis de la existencia de un sentido especial para los sensibles comunes.

La exposición aristotélica se desarrolla en los siguientes términos. Supóngase que poseyéramos un sentido especial, por ejemplo, para el movimiento. Puesto que el movimiento constituiría el sensible propio del sentido común, los otros sentidos únicamente podrían percibirlo o bien como cada sentido percibe el sensible propio de otro sentido, por ejemplo, la vista, lo dulce, o bien como percibimos al hijo de Diares al percibir lo blanco, es decir, en ambos casos por accidente (425a21-22, 24-26, 28-31). Si no percibimos de tal manera los sensibles comunes habrá de concluirse que no hay un sentido común que tenga como sensible propio los sensibles comunes. Y así es, en efecto, de acuerdo al texto aristotélico: "pero de los comunes ya[177] tenemos sensación común, no por accidente", τῶν δὲ κοινῶν ἤδη ἔχομεν αἴσθησιν κοινήν, οὐ κατὰ συμβεβηκός (425a27-28).

[177] W. D. Ross (Aristóteles, *De Anima*, ed. with intr. and com. by W. D. Ross, p. 271) indica acertadamente la significación de "ya", ἤδη: "which we have already (éde) (i. e. apart from any dependence on association of ideas)". *Cf.*, también, F. Brentano (*Die Psychologie des Aristoteles*, p. 97): "Nicht mittels der Erinnerung und mit Hülfe eines anderes Sinnes erkennen wir durch das Sehen und Hören die örtliche Bewegung eines Gegenstandes [...]".

En el mismo párrafo, Aristóteles ha circunscrito la significación de esta proposición y de la expresión *sensación común*, mediante dos indicaciones que se complementan. Por un lado ha señalado que los sensibles comunes los percibimos con cada sentido por accidente (425a15), por otro lado ha denominado a los sensibles comunes "acompañantes", τὰ ἀκολουθοῦντα, de los sensibles propios (425b5, 8. *Cf.*, también, *De la sensación y lo sensible* 445b10-11). ¿Como se integran estas dos afirmaciones con el "no por accidente", incluido en 425a28, en orden a esclarecer la expresión *sensación común*?

Suministrar una respuesta ha sido para intérpretes y editores una tarea difícil, cargada de controversia. Algunos afirman que no es posible compaginar el sentido de estas tres proposiciones y proponen, siguiendo a A. Torstrik[178], que "por accidente", κατὰ συμβεβηκός, en 425a15, debe ser enmendado con la inserción de "no". Otros, como Ch. H. Kahn[179], señalan que la proposición "con cada sentido percibimos [los sensibles comunes] por accidente" (424a15), a pesar de estar en indicativo, representaría la hipótesis que Aristóteles está rechazando.

Franz Brentano abrió el camino para una correcta explicación al señalar que la inserción propuesta por A. Torstrik no era necesaria puesto que, en 424a15, Aristóteles había utilizado la expresión κατὰ συμβεβηκός con un sentido diferente al usual: "Die koinà aisthetá würden in diesem Falle als κατὰ συμβεβηκός bezeichnet sein, weil sie blos secundäre Sinnesobjecte sind (ἀκολουθοῦντα De Anima III, 1, 425b5) nicht jenes erste, wozu der Sinn von Natur aus hingeordnet ist"[180]. Pero ha sido Wolfgang Welsch[181] quien ha desarrollado el potencial interpretativo contenido en la indicación de F. Brentano. Para ello se apoyó, por una parte, en los análisis de quienes, como R. D. Hicks, W. D. Ross y H. Cassirer, ni aceptaban la corrección de

178 Aristóteles, *De Anima*, trans., intr. and notes: Hicks, pp. 426-427.
179 Ch. H. Kahn, art. cit., p. 53.
180 F. Brentano, op. cit., p. 98. Brentano consignó esta indicación en nota a pie de página como una observación al texto de *Del alma*. No tuvo repercusión en su exposición de la tipología de lo sensible y de la comprensión de los sensibles comunes.
181 W. Welsch, op. cit., pp. 267-271.

A. Torstrik, ni la tesis sustentada, entre otros, por Ch. H. Kahn, y mantenían firme el intento de compaginar las proposiciones que nos ocupan.

Por otra parte las observaciones de H. Wagner[182] sobre los términos symbebêkos y kata symbebêkos permitieron a W. Welsch radicalizar la indicación de F. Brentano. H. Wagner, tras revisar los textos que se ocupaban de estos términos, concluyó que la variedad de sus significaciones era enorme: "Sie reicht von der wirklich nichtnotwendingen Bestimmtheit bis zur Wesensbestimmtheit, sofern diese letztere nur einmal nicht das ist, worauf es in einem Verhältnis gerade ankommt"[183]. La usual y sistemática traducción "por accidente" y "ein prinziipiell ontologische Verständnis von Symbebekós"[184] no hacen justicia a esta variedad de significaciones y en cada caso, para llevar a cabo la interpretación, es necesario atenerse al específico análisis aristotélico.

Los sensibles comunes son calificados por Aristóteles como acompañantes, τὰ ἀκολουθοῦντα (425b5) de los sensibles propios. Para precisar el sentido de esta expresión pone como ejemplo el caso de la implicación, ἀκολουθεῖν, que se da entre color y dimensión. Con la expresión τὰ ἀκολουθοῦντα se refiere Aristóteles al *implicarse conjuntamente uno al otro, color* (sensible propio) *y dimensión* (sensible común), τὸ ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις ἅμα χρῶμα καὶ μέγεθος (425b8-9). En *De la sensación y lo sensible* leemos: "pues es imposible ver algo blanco que no tenga algún tamaño", ἀδύνατον γὰρ λευκὸν μὲν ὁρᾶν, μὴ ποσὸν δὲ (445b10-11). "ἀλλήλοις ἅμα" gramaticalmente nos indica cómo ha de entenderse ἀκολουθεῖν y ἀδύνατον en los textos indicados: hay bicondicionalidad, coimplicación, entre los sensibles propios y los comunes. La coimplicación es para Aristóteles tan firme que al hecho de disponer de varios sentidos le asigna la finalidad de impedir que nos pasen inadvertidos los sensibles comunes (*Del alma* 425b5-9).

182 Aristóteles, *Physikvorlessung*, Übers. H. Wagner, pp. 417-422.
183 Ibídem, p. 422.
184 W. Welsch, op. cit., p. 267.

Bicondicionalidad no es identidad ni equivalencia del estatus lógico de los términos. En el caso que nos ocupa lo prueba la afirmación aristotélica "con cada sentido percibimos los comunes por accidente" (*Del alma* 425a15). En efecto, en esta proposición no es posible sustituir "los comunes" por "los propios". En ella se está indicando una diferencia entre los dos términos de la coimplicación señalada. Y se trata de una diferencia *dentro* de la clasificación de lo sensible por sí mismo, puesto que los sensibles comunes son sensibles por sí mismos. En la tipología de lo sensible expuesta en *Del alma* II, 6, está mencionada tal diferencia: "de entre los sensibles por sí mismos, los sensibles propios son lo primordialmente sensible", τὰ ἴδια κυρίως ἐστὶν αἰσθητά (418a24-25). Respecto a ellos está constituida naturalmente la esencia de cada sentido (418a25). Si bien existe coimplicación entre sensibles propios y comunes, es la percepción de lo propio, y no la de los sensibles comunes la que abre la posibilidad de tal coimplicación. Por ello dice Aristóteles que los sensibles comunes son τὰ ἀκολουθοῦντα de los sensibles propios *y* percibidos por accidente por cada sentido.

La secundariedad de los sensibles comunes respecto a lo primordialmente sensible no debe ocultar lo siguiente: los sensibles comunes son para Aristóteles determinaciones[185] de los cuerpos, τὰ σώματα (*De la sensación y lo sensible* 437a5-8, *cf.*, igualmente, τὸ ἐν τοῖς ὄγκοις, 442b6), y no, como interpretaba por ejemplo R. D. Hicks, contenidos *de la sensación* de lo propio, que el sentido común abstraía[186]. Aristóteles lo ha puesto de manifiesto además al denominar a los sensibles comunes ἑπόμενα (*Del alma* 428b22) de las cosas y diferenciar la relación entre cuerpos y sensibles comunes, de la que existe entre sensibles propios y cuerpos. De éstos no son los sensibles propios ἑπόμενα, sino que existen, se dan en ellos, οἷς ὑπάρχει τὰ ἴδια (428b23). En esta diferente relación se fundamenta el que mientras la percepción de los sensibles propios es verdadera o está mínimamente sometida a error, la de los comunes lo está en el más alto grado, μάλιστα (428b24-25).

185 W. Welsch, op. cit., p. 267.
186 Aristóteles, *De Anima*, trans., intr. and notes: Hicks, p. 427.

Con estos análisis hemos aclarado la comprensión del percibir los sensibles comunes contenida en la proposición "de los sensibles comunes tenemos ya sensación común, no por accidente". A la vez hemos mostrado que Aristóteles *no* ha atribuido la percepción de los sensibles comunes al "sentido común". Pero también se nos ha mostrado otro aspecto de la inadecuación de la doctrina del sentido común, cuyas implicaciones nos ocuparán más adelante. Por cuanto Aristóteles comprende los sensibles comunes como determinaciones de los cuerpos, la inclusión *de derecho* del tiempo entre éstos resulta también problemática bajo este aspecto. Como sabemos, uno de los mayores esfuerzos del tratado del tiempo se concentra en poner de relieve que el tiempo no es propiedad de cuerpo alguno ni de un móvil en especial, sino un fenómeno que tiene su fundamento en el movimiento.

Podemos observar, en conclusión, que no hay para Aristóteles un sentido común que percibe como *propria* a los sensibles comunes. Éstos son percibidos por los sentidos conjuntamente con sus *propria*. A tal conjunción se refiere Aristóteles cuando señala que los sensibles comunes son percibidos por accidente con los sentidos. Ahora bien, este percibir conjunto no es *por accidente*, pues no es posible percibir un sensible propio sin percibir sensibles comunes.

§ 2

Con la incorrecta interpretación de *Del alma* 425a27-28 se hizo efectivo mucho más que el afianzamiento del llamado *sentido común* en la psicología aristotélica. La doctrina del sentido común ha puesto ya en obra la presuposición que gobierna su comprensión de la teoría aristotélica de la percepción: común a todos los sentidos equivale a objeto del sentido común. Con toda justicia Ch. H. Kahn la describe como una confusión entre sensibles comunes y sentido común[187]. Se trata sin duda de una confusión fértil, tanto respecto a la cantidad de problemas y textos aristotélicos que pretende explicar como a la secular persistencia entre los intérpretes de

187 Ch. H. Kahn, art. cit., p. 52.

Aristóteles. Como se dijo arriba, con ella se ha abierto el camino para la equiparación entre "común a todos los sentidos" y "objeto del sentido común". Consiguientemente, aquellas capacidades que Aristóteles, tras el estudio de lo sensible según cada uno de los sentidos, examina bajo el lema "en relación a todos los sentidos en general", καθόλου δὲ περὶ πάσης αἰσθήσεως (*Del alma* 424a17), también se asignan al sentido común. Percibir que percibimos y distinguir géneros sensibles, por ejemplo lo dulce de lo blanco, incumben al sentido común. El vocabulario, en el que está ausente por cierto el término koinê aisthêsis, los argumentos, y aun los ejemplos, que Aristóteles despliega para dar razón de estas capacidades, y culminar con ello el estudio de la facultad sensible, se hacen casar con tal pretensión.

Antes de examinar su validez, es decir, antes de confrontar argumentos y textos de parte y parte, es necesario representarse con claridad cómo la interpretación que denominamos doctrina del sentido común da cuenta de esas dos constancias –"puesto que percibimos que percibimos [...]" (*Del alma* 425b 1-12); "puesto que distinguimos lo dulce y lo blanco y cada uno de los sensibles respecto a los otros [...]" (426b12-14)– con las que se topa el estudio de la percepción. Con este fin vamos a esbozar la fisonomía del sentido común que es posible extraer de los *Comentarios* de Tomás de Aquino a *Del alma* y a *De la sensación y lo sensible*, los estudios de F. Brentano[188] y J. I. Beare[189], y la monografía de R. Schneider[190] que une a la defensa de la interpretación que consideramos, la exposición de la identidad entre el sentido común de la psicología aristotélica y el "sensus interior" agustiniano.

La presuposición fundamental de la doctrina del sentido común es la radical diferencia entre éste y los sentidos. El sentido común –ya sea comprendido como un sentido o como una parte de los sentidos– no es un sentido *más* entre los sentidos. El sentido común es "nobilior"[191], es "der höchste Sinn"[192], "omnibus [sensibus] communiter praesidet"[193]. Los

188 F. Brentano, op. cit. *Cf.*, especialmente, "Von dem Sinne der Sensation", pp. 85-98.
189 J. I. Beare, *Greek theories of elementary cognition from Alcmaeon to Aristotle*, pp. 276-290.
190 R. Schneider, *Seele und Sein. Ontologie bei Augustin und Aristoteles*, pp. 160-184.
191 Tomás de Aquino, op. cit., 612.
192 F. Brentano, op. cit., p. 98.
193 R. Schneider, op. cit., p. 182.

sentidos están con el sentido común en la misma relación que los esclavos con el señor, o la potencia inferior con la superior: son órganos del sentido común[194]. Los sentidos están en trato con lo sensible que es, como sabemos, exterior. La superioridad del sentido común sobre los sentidos se manifiesta en su relación distante y mediata con lo sensible. El sentido común no trata con lo sensible sino con lo que los "nuntius", como califica Agustín a los sentidos, le presentan. En palabras de Tomás de Aquino: "aer immutatus a colore facit pupilam huiuismodi, id est imprimens in eam speciem coloris, et ipsa scilicet pupila sic immutata immutat alterum, scilicet sensum comumen et similiter auditus [...]"[195]. El sentido común no está dirigido a los objetos exteriores. Su objeto propio son nuestras sensaciones, "unsere Sensation"[196], "the aisthémata or impressions made through these [special] sense, which abide and make representation possible even after the aisthetá which stimulated them have departed"[197], las "immutationes"[198] de los sentidos.

El sentido común es *interior*. Franz Brentano lo ha denominado "Der Sinn der Sensation"[199]. Por cuanto su objeto son las sensaciones, a él compete percibir que percibimos[200]. Al igual que el sentido común percibe el percibir, puede también del mismo modo comparar y distinguir sensaciones. Percibe, por ejemplo, que vemos lo blanco, que gustamos lo dulce y diferencia estas

194 Ibídem, p. 160.
195 Tomás de Aquino, op. cit., 773.
196 F. Brentano, op. cit., p. 93.
197 J. I. Beare, op. cit., pp. 287, 289.
198 Tomás de Aquino, op. cit., 612.
199 F. Brentano, op. cit., p. 85.
200 Ya en el Comentario de Alejandro de Afrodisia a *Del alma* se remite el percibir que percibimos al sentido común: οὐ γὰρ ὁρῶμεν ὅτι ὁρῶμεν οὐδὲ ἀκούομεν ὅτι ἀκούομεν. [...] ἀλλ' ἔστιν αὖτη ἡ ἐνέργεια τῆς πρώτης τε καὶ κυρίας αἰσθήσεως καὶ κοινῆς λεγομένης, καθ' ἣν γίνεται συναίσθησις τοῖς αἰσθανομένοις τοῦ αἰσθάνεσθαι, 65, 6-10. El vocabulario desde el estoicismo se ha transformado. Lo *aisthêton* se ha convertido en *to phantaston* y el percibir el percibir se denomina *synaisthêsis* (*cf.* V. Goldschmidt, *Le système stoïcienne et l' idee du temps*, pp. 111-124). En Plutarco y Filopón ni siquiera corresponderá a la facultad sensible sino a una instancia superior, el alma, *logikê*, o a una parte de ésta, *to prosektikon* (*cf.* H. Cassirer, op. cit., pp. 104-105). Sobre el término synaisthêsis y el estoicismo en relación a los planteamientos aristotélicos, *cf.* A. C. Lloyd, "Nosce teipsum and conscientia", pp. 194-196.

sensaciones[201]. El sentido común está libre de la sumisión espacio-temporal a un sensible que limita las operaciones de cada uno de los sentidos[202]. Para el sentido común pueden ser presentes simultáneamente *aisthêmata* originados en percepciones sucesivas[203].

Percibir el percibir y distinguir los géneros sensibles son capacidades sensibles superiores que exceden el poder de cada uno de los sentidos y competen a la superior instancia sensible: el sentido común. De igual manera, la percepción de los sensibles comunes es obra de esta instancia y lleva su marca: "the content of sensation by any special sense is a confused whole, out of which that special sense itself cannot separate and abstract tà koiná. To do so is the task of sensus communis [...]"[204]. Ésta es en rasgos esenciales la fisonomía del sentido común. Toca ahora confrontarla, junto a la lectura de los textos que alega, primero con los análisis que Aristóteles dedica al examen del percibir que percibimos y, en segundo lugar, con los dedicados al discriminar sensibles de género diferente.

En ninguno de los textos en los que Aristóteles se ocupa del percibir el percibir (*Del alma* 425b12-25) y del percibir la diferencia entre sensibles de distinto género (*Del alma* 426b8-427a16, 431a20-431b, *De la sensación y lo sensible* 447a12-449a31) aparece el término koinê aisthêsis. Los defensores de la doctrina del sentido común replican a ello que, si bien el término técnico no es utilizado, la figura del sentido común es el sujeto de estos análisis, en los que además, se emplean expresiones técnicas equivalentes a koinê aisthêsis. Hemos perfilado en el anterior parágrafo la fisonomía del sentido común. Debemos examinar ahora si efectivamente se reconoce en los textos de Aristóteles o si más bien junto a la pretendida equivalencia de expresiones técnicas representa una deformación de éstos.

Vamos a referirnos, en primer lugar, a *Del alma* 425b12-25. El texto es el primer párrafo del capítulo segundo del Libro III. El capítulo que le

201 F. Brentano, op. cit., p. 93.
202 J. I. Beare, op. cit., p. 281.
203 Ibídem, p. 287.
204 Aristóteles, *De Anima*, trans., intr. and notes: Hicks, p. 427.

precede, como vimos al estudiar la percepción de los sensibles comunes, está dedicado a probar que no hay sentido alguno además de los cinco sentidos. R. D. Hicks y W. D. Ross coinciden en señalar, con toda razón, que en el inicio del capítulo segundo se prolonga el objeto del anterior[205]. Sin embargo ambos, como la mayoría de los intérpretes[206], han desligado el problema y la argumentación del párrafo inicial del capítulo segundo de los análisis que le siguen sobre la unidad e identidad del estar en acto del sensible y del sentido (*Del alma* 425b26-426a26). Vamos a mostrar cómo la comprensión de las pocas y escuetas líneas que se ocupan del percibir el percibir exige la atención tanto de la argumentación del capítulo que las precede como la del texto que les sucede. El término koinê aisthêsis está ausente. La fisonomía que los defensores de la teoría del sentido común atribuyen a tal sentido sí está presente, pues constituye justamente la hipótesis descartada en la argumentación.

Aristóteles quiere dar razón de un factum: "puesto que percibimos que vemos y que oímos", ἐπεὶ δ' αἰσθανόμεθα ὅτι ὁρῶμεν καὶ ἀκούομεν (*Del alma* 425b11). Entiende que la respuesta es alcanzable a partir de la resolución de la siguiente disyunción exclusiva: o bien se percibe con la vista que se ve o bien con otro sentido (425b12-13). Con "otro" no se refiere Aristóteles a algún otro de entre los cinco sentidos, sino que, como señala Hicks, "the old hypothesis of a sixth sense, rejected in the last chapter, reappears in a new form to be again refuted"[207]. Y en efecto, contra el segundo término de la disyunción observa Aristóteles: 1) Si percibimos que vemos por otro sentido diferente a la vista, el mismo sentido será de la vista y del color objeto de ésta, de modo que o bien habrá dos sentidos de lo mismo o bien el mismo sentido será sentido de sí mismo (425b13-15). 2) Si percibimos que vemos por otro sentido diferente a la vista, o bien habrá

205 Aristóteles, *De Anima*, trans., intr. and notes: D. Hicks, p. 434. Aristóteles, *De Anima*, ed. with intr. and com. by W. D. Ross, pp. 274-275.
206 Tomás de Aquino tuvo en cuenta esta conexión (*cf.* op. cit., 591). Entre los intérpretes contemporáneos L. Kosman, "Perceiving that we perceive: on The Soul III, 2", pp. 513-514, y W. Welsch, op. cit., p. 94, parecen haberla tomado en cuenta.
207 Aristóteles, *De Anima*, trans., intr. and notes: R. D. Hicks, p. 434.

otro sentido que a su vez perciba éste y así hasta el infinito, o bien algún sentido será sentido de sí mismo (425b15-16).

Los primeros términos de las disyunciones presentes en estas dos proposiciones son inaceptables para Aristóteles y, en consecuencia, ambas le fuerzan a reformular la dificultad en cuestión en estos términos: puesto que percibimos que percibimos, algún sentido será sentido de sí mismo. Nada ganaríamos con atribuir esta capacidad a "otro" sentido. Pero además *no* tenemos *otro sentido*. De modo que admítase que corresponde al primer miembro de la disyunción inicial, ὥστ᾽ ἐπὶ τῆς πρώτης τοῦτο ποιητέον (425b17). Las líneas siguientes hasta el final del párrafo (425b17-25) no forman parte de la argumentación para negar la hipótesis del "otro sentido", sino que inician ya la tarea de examinar el significado de "percibir con la vista que vemos". De ellas nos ocuparemos más adelante. Insistamos ahora en nuestro objeto.

En la argumentación aristotélica que acabamos de recoger no sólo la conclusión excluye la fisonomía atribuida al sentido común. Dentro de ella, en la proposición 1) está presente una comprensión de la percepción que excluye de plano la fisonomía del sentido común. Aristóteles afirma en 1) que si percibiéramos que vemos por otro sentido, el mismo sentido, esto es el "otro sentido", será de la vista y del color objeto de ésta (425b13-14), de modo que dos sentidos, el "otro sentido" y la vista serán de lo mismo, el color. Hicks vio en esta proposición una asunción aristotélica de cuyo carácter "self-evident" se permitía dudar y no le prestó mayor atención[208]. Sin embargo, en tal asunción, como ciertamente en toda la argumentación del párrafo, se hacen presentes aspectos medulares de la compresión aristotélica de la percepción. No es un azar que al texto que analizamos sigan las consideraciones sobre uno de los elementos centrales de la teoría aristotélica: la unidad e identidad de la energeia del sensible y del sentido.

En *Del sueño y la vigilia* y en *De los ensueños* se ha referido Aristóteles a *un estar en acto en cuanto a la percepción en sentido propio y absoluto*, ἐνεργεῖν δὲ τῇ αἰσθήσει κυρίως καὶ ἁπλῶς (454b13, 459a9-10), como actividad

208 Ibídem, p. 435.

correspondiente a la facultad sensible propiamente dicha, para diferenciarla del estar en acto de la facultad sensible en tanto *phantastikon* (*De los ensueños* 459a9-10). Percibir en sentido propio y absoluto, es tener por objeto lo sensible, *to aisthêton*, *to alêthinon* (*De los ensueños* 461b26). Cualquier otro acto de la facultad sensible que tenga por objeto no lo sensible, sino un "homoion" (461b29) de lo aisthêton (αἴσθημα, ὑπόλειμμα τοῦ ἐν τῇ ἐνεργείᾳ αἰσθήματος (461b21-22), φάντασμα, ἐνύπνιον, εἴδωλον, εἰκών, μνημονέυμα, etc.) no es percepción en sentido propio y absoluto.

Entre las múltiples implicaciones de la tesis de la unidad e identidad de la energeia del sensible y del sentido, nos interesa destacar ahora dos estrechamente vinculadas a las observaciones de los tratados que acabamos de recoger. La unidad e identidad de la energeia del sensible y del sentido subraya, por una parte, que el percibir en sentido propio y absoluto no tiene por objeto *homoion* alguno de lo sensible sino que es el estar en acto de éste. Pero además implica lo siguiente: la percepción no consiste sino en el estar en acto del sentido y no en éste más el percibir el percibir, pues en el percibir de los sentidos está *enteramente en acto* la facultad sensible. En palabras de L. A. Kosmann: "We cannot locate awareness outside the perception as awareness of the perception different from awareness of what is immediately perceived"[209].

Las dos implicaciones señaladas están presentes, como veremos en la próxima sección, en la comprensión aristotélica de la percepción como energeia teleia. Respecto al texto que nos ocupa, puede señalarse que con las dos indicaciones señaladas se aclara una presuposición que se halla tanto en la proposición 1) como en el todo de la argumentación. Hemos alcanzado a la vez el objetivo propuesto: examinar si en el análisis aristotélico del percibir se reconoce la figura del sentido común. La respuesta es clara. Aristóteles toma tal figura como una hipótesis de la argumentación para excluirla.

Debemos ahora ocuparnos de los análisis con los que Aristóteles culmina el estudio de la facultad sensible. Su objeto es suministrar una

209 L. Kosman, art. cit., p. 514.

explicación del percibir la diferencia entre los géneros sensibles. La doctrina del sentido común encuentra en ellos la más firme confirmación de sus tesis. Dispone del vocabulario, los argumentos y hasta los ejemplos aristotélicos como si de elementos de su propia teoría se tratara. Como vamos a mostrar, con tal injustificado proceder se fundamenta la adscripción del tiempo al sentido común.

En *Del alma* 427a14-16, al igual que en *De la sensación y lo sensible* 449b1-3, Aristóteles da por culminado el estudio de la facultad sensible con los análisis dedicados a suministrar una explicación de la percepción de la diferencia entre sensibles de diverso género. No se trata de un punto final arbitrario de la exposición que pudiera reemplazarse por cualquiera de los análisis incluidos en el estudio de la facultad sensible. Por el contrario, el estudio de la facultad sensible se concluye con estos análisis porque ellos ponen de manifiesto la naturaleza de esta facultad como una peculiarísima y compleja unidad. En tal unidad se fundamenta, como veremos, el discernir, κρίνειν, inherente a la facultad sensible.

En la práctica, la doctrina del sentido común ha ejercido un monopolio sobre estos análisis. En ellos ha encontrado la más firme confirmación de sus tesis. También la adscripción del tiempo al sentido común se fundamenta en la interpretación que la doctrina del sentido común ha hecho de estos textos. Esta tesis es partícipe, en consecuencia, de la distorsión a la que la doctrina del sentido común ha sometido la comprensión aristotélica de la facultad sensible. Pues en efecto, ni es reconocible en los textos señalados tal adscripción ni permiten ser compaginados con la fisonomía del sentido común estudiada en el parágrafo anterior. Aristóteles no atribuye la percepción del tiempo al sentido común ni culmina su estudio de la facultad sensible con una teoría del sentido común.

Como en el caso del estudio del percibir que percibimos, la consideración aristotélica del percibir la diferencia entre sensibles de género diverso responde al propósito de dar razón de un factum: discernimos la diferencia entre dulce, por ejemplo, y blanco. Aristóteles se pregunta qué estructura ha de poseer una facultad para llevar a cabo ese discernimiento. Se investiga una conjunción de requisitos que en la exposición aristotélica

son introducidos bajo la fórmula "ha de ser [...]", ἀνάγκη δὴ [...] (*Del alma* 426b14, *De la sensación y lo sensible* 449a7, 8), "es necesario [...]", δεῖ [...] (*Del alma* 426b18, 20), "no es posible [...]", οὐχ οἷόν τε [...](*Del alma* 426b17, 22-23, 24, 29, 427a5-6, 7).

La primera condición convierte ya la búsqueda en una indagación sobre la facultad sensible. La formulación aristotélica es escueta y tajante: puesto que lo blanco y dulce son sensibles, "ha de ser mediante percepción", ἀνάγκη δὴ αἰσθήσει (426b14-15), como se haga patente su diferencia. La segunda condición afronta directamente la naturaleza de la facultad sensible. Si bien discernimos mediante percepción lo blanco y lo dulce, *no es posible con sentidos separados discernir lo separado y diverso*, ὅτι μὲν οὖν οὐχ οἷόν τε κεχωρισμένοις κρίνειν τὰ κεχωρισμένα, δῆλον (*Del alma* 426b22-23, 426b17-18. *Cf.*, también, *Del sueño y la vigilia* 455a17-19). Es necesario, por el contrario, que ambos, lo blanco y lo dulce, sean presentes "a algo uno", ἀλλὰ δεῖ ἑνί τινι ἄμφω δῆλα εἶναι (*Del alma* 426b18-19, también 426b20-21, 427a11, 431a21-22, *De la sensación y lo sensible* 449a7-9, 11, 17, 19), "mismo", τὸ αὐτὸ λέγει ὅτι ἕτερον (*Del alma* 426b21, 24-25, 30, *De la sensación y lo sensible* 449a17-18, 19), "no separado", ἀχώριστον (*Del alma* 426a29, 427a 2-3), "indivisible", ἀδιαίρετον (*Del alma* 426b30, 427a2, 5-6). Aristóteles muestra la necesidad de este complejo de condiciones mediante un ejemplo que evidencia el absurdo al que daría lugar su no satisfacción: si yo percibiera lo blanco y tú lo dulce se pondría de manifiesto la diferencia entre ambos sensibles (*Del alma* 426b19-20).

La tercera condición se ocupa del discernir y el tiempo. No es posible discernir lo diverso en tiempos separados, ἐν κεχωρισμένῳ χρόνῳ (*Del alma* 426b24), sino que cuando se dice que lo blanco es diferente de lo dulce se está diciendo a la vez, ἅμα, que lo dulce es diferente de lo blanco. Ha de discernirse pues en el mismo e indivisible tiempo, ἐν ἀχωρίστῳ χρόνῳ (*Del alma* 426b29), ἐν ἀδιαιρέτῳ χρόνῳ (426b30-31). Aristóteles señala que el "cuando" no es un factor accidental, οὐ κατὰ συμβεβηκὸς τὸ ὅτε (426b26-27), para el discriminar en cuestión, pues en la simultaneidad indicada, ya de por sí un modo temporal, está implícito tanto el ahora en el que la percepción *es* como el ahora del que la percepción *es*: "pues así en

efecto dice ahora y que ahora", ἀλλ᾽ οὕτω λέγει, καὶ νῦν καὶ ὅτι νῦν (426b28). En la próxima sección nos ocuparemos en detalle del alcance de estas afirmaciones sobre el percibir y el ahora.

Únicamente bajo la satisfacción de todas estas condiciones resulta posible el discernir lo blanco y lo dulce. Aristóteles desde el inicio de la argumentación ha señalado, como lo vimos, que tal discernir se lleva a cabo mediante percepción. ¿Pero satisface la facultad sensible todos esos requisitos enumerados? Aristóteles se hace cargo de esta pregunta en *Del alma* a través de la respuesta a la siguiente objeción: pero es imposible para lo mismo en tanto indivisible y en un tiempo indivisible moverse a la vez con movimientos contrarios, ἀλλὰ μὴν ἀδύνατον ἅμα τὰς ἐναντίας κινήσεις κινεῖσθαι τὸ αὐτο ᾗ ἀδιαίρετον, καὶ ἐν ἀδιαιρέτῳ χρόνῳ (426b29-31). En *De la sensación y lo sensible* la objeción presenta la configuración de una aporía y a su dilucidación se dedica el capítulo 7 del breve tratado: "si es posible percibir dos cosas a la vez en un mismo e indivisible tiempo o no", πότερον ἐνδέχεται δυεῖν ἅμα αἰσθάνεσθαι ἐν τῷ αὐτῷ καὶ ἀτόμῳ χρόνῳ, ἢ οὔ (447a12-14).

Como se pone de manifiesto en el desarrollo del capítulo 7 de *De la sensación y lo sensible* 447b9-10, con el término δυεῖν, incluido en la formulación de la aporía, se está refiriendo Aristóteles tanto al discernir sensible intragenérico como al intergenérico. El mismo alcance posee explícitamente la objeción formulada en *Del alma* 426b31-427a1. La interrogación retórica que Aristóteles formula en *Del alma* permite comprender hacia dónde señalan estas indicaciones: "¿En qué difiere pues el preguntarse cómo discierne lo de diferente género o lo contrario, por ejemplo blanco y negro?", τί γὰρ διαφέρει τὸ ἀπορεῖν πῶς τὰ μὴ ὁμογενῆ κρίνει ἢ τὰ ἐναντία, οἷον λευκὸν καὶ μέλαν; (431a24-25). La objeción de *Del alma* señalada, la presencia de δυεῖν en la aporía indicada y, finalmente, la interrogación retórica que acabamos de recoger, evidencian cómo la investigación dirigida a explicar el discernir entre géneros sensibles es, en realidad, una indagación sobre el discernir aisthético en general[210].

[210] Este paso de la exposición aristotélica de la facultad sensible es solapado en la doctrina del sentido común. Si a él se atuviera tendría que concluir que lo que cada uno de los

Ésta es una característica de la exposición aristotélica totalmente relegada en la doctrina del sentido común. Como la facultad sensible es una capacidad *kritikê*, preguntarse por el discernir sensible en general equivale a indagar por la naturaleza de la facultad sensible. Por ello, explicar la posibilidad del discernir sensible representa la culminación del estudio de la facultad sensible.

Para Aristóteles, la facultad sensible es aquella conjunción de condiciones que hemos enumerado y lo es en un modo que deja inerme la objeción de *Del alma* 426b29-31 y resuelve la aporía de *De la sensación y lo sensible*. Pues discernir lo blanco y lo negro, al igual que discernir lo blanco y lo dulce y, en definitiva, el discernir en el que está en obra *la* facultad sensible es posible para una facultad indivisible, numéricamente una e inseparable en el tiempo, pero diversificada en su ser (*Del alma* 427a1-5). En *De la sensación y lo sensible* ha llamado Aristóteles a la facultad sensible τὸ αἰσθητικὸν πάντων (449a17-18) y ha reiterado la formulación de *Del alma*: "uno en número y lo mismo, pero diferente, en cambio, en modo de ser respecto de sus objetos, ya en género, ya en especie", τὸ αὐτὸ καὶ ἓν εἶναι ἀριθμῷ τὸ αἰσθητικὸν πάντων, τὸ μέντοι εἶναι ἕτερον καὶ ἕτερον τῶν μὲν γένει τῶν δὲ εἴδει (449a17-18).

Aristóteles se pregunta si una estructura tal no es acaso imposible, ἢ οὐχ οἷόν τε; (*Del alma* 427a5-6) y da su respuesta en el mismo tratado al apelar a lo que ocurre con el punto límite. Éste cabe considerarlo como uno o como dos. Pues en efecto, siendo uno es en efecto límite de dos segmentos. Igualmente la facultad sensible "en tanto indivisible es una y discierne simultáneamente", ᾗ μὲν οὖν ἀδιαίρετον, ἓν τὸ κρῖνόν ἐστι καὶ ἅμα (427a11), pero en tanto divisible no es una, pues utiliza dos veces el mismo punto. En la medida que utiliza el límite como dos, discierne dos objetos que resultan separados para una facultad en cierto modo dividida; pero en la medida en que utiliza el límite como uno, discierne simultáneamente (*Del alma* 427a13-14).

sentidos percibe son también representaciones, no lo *aisthêton*. Con ello la diferencia y la superioridad entre el sentido común y lo sentidos –tesis esenciales de la teoría, como vimos– quedaría abolida.

Para la misma pregunta que suscita estas observaciones encontramos en *De la sensación y lo sensible* una respuesta plenamente apegada al principio metodológico del conocimiento de la facultad a partir del objeto, antikeimenon, de sus actos. El objeto de la facultad sensible, las cosas, *ta pragmata*, son a la vez blancas y dulces y otras muchas cualidades y estas cualidades no se dan separadas unas de otras, μὴ χωριστὰ τὰ πάθη ἀλλήλων (449 a 15-16), aun cuando el ser de cada una de estas es otro. Según Aristóteles, la misma estructura ha de suponerse también en la facultad que las conoce, ὁμοίως τοίνυν θετέον καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς (449a16-17).

Las consideraciones con las que concluye Aristóteles el examen de la facultad sensible en *Del alma* y en *De la sensación y lo sensible* se prolongan en los análisis que dedica al sueño. Hemos de considerarlas para evaluar si el llamado sentido común está presente en ellas.

En la reconstrucción que ha podido establecerse del *Protréptico*, sueño y vigilia intervienen en la argumentación aristotélica (B.101) como fenómenos contrarios, con el sentido que este concepto posee en *Metafísica* X: ser contrario no equivale al indiferente ser otro. La contrariedad se funda en la diferencia y es por cierto máxima diferencia. Ahora bien, lo diferente de algo es diferente por algo, de suerte que habrá algo idéntico por lo que difieren (*Metafísica* 1054b25-27). En el *Protréptico* la contrariedad de sueño y vigilia es puesta de manifiesto para dilucidar la implicación entre phronêsis y vida.

Tras las consideraciones iniciales, la exposición del pequeño tratado *Del sueño y la vigilia* parte, asimismo, de la evidencia del carácter contrario de sueño y vigilia: por medio de lo que reconocemos al que duerme, reconocemos al que está despierto. El foco de interés es ahora el fundamento de tal contrariedad, de tal máxima diferencia entre la vigilia y esa privación, στέρησίς τις, constituida por el sueño. Se indaga, en consecuencia, en qué misma parte del animal (453b25), en qué mismo receptáculo (453b28), se dan sueño y vigilia. Aristóteles apela a la observación cotidiana: puesto que distinguimos al dormido del despierto por el percibir, consideramos que estar despierto consiste en percibir, de modo que será la facultad por la que se percibe aquélla por la que está despierto el que está despierto y duerme

el que está dormido (454a1-6). *Del sueño y la vigilia* se inicia así como una indagación de cierta privación del percibir, tarea que encierra necesariamente la consideración de la facultad misma del percibir. Y desde este ángulo nos interesa fundamentalmente el tratado. Su aporte a la teoría aristotélica de la percepción es doble. Por una parte, en *Del sueño y la vigilia* se reafirma y comprueba, como vamos a ver, la comprensión de la facultad sensible expuesta en *Del alma* III, 2, y en el capítulo final de *De la sensación y lo sensible*. Por otra parte, los análisis de *Del sueño y la vigilia*, como Ch. H. Kahn señaló[211], añaden a aquellas exposiciones de la unidad de la facultad sensible la consideración de esta unidad en términos orgánicos.

La vinculación de la exposición de *Del sueño y la vigilia* con *Del alma* III, 2, y *De la sensación y lo sensible* 7, se origina en el problema al que se dedica la primera parte (455a3-455b13) del capítulo segundo del tratado. En el capítulo primero quedó asentado que el sueño es una afección de la facultad sensible, πάθος τι τοῦ αἰσθητικοῦ μορίου (454b10), y que no es posible percibir en sentido propio y absoluto, κυρίως καὶ ἁπλῶς, cuando se está dormido (454b13). Y esto es justamente lo problemático para el capítulo segundo, cómo explicar que en el sueño se dé un descanso e inactividad de *todos* los sentidos a la vez cuando en la vigilia no es forzoso, ni siquiera posible que éstos actúen a la vez (455a29-30).

En la respuesta reitera Aristóteles la conclusión de los análisis de *Del alma* III, 2, y *De la sensación y lo sensible*, a cuya indicación sobre la imposibilidad de discriminar lo mismo mediante sentidos separados se refiere (455a 19-20) explícitamente *Del sueño y la vigilia*: puesto que la percepción es una y lo propiamente *aisthêtêrion* es uno, si bien el ser de la percepción es otro en cada género, como por ejemplo, un sonido, un color, tanto vigilia como sueño son una afección de lo propiamente aisthêtêrion (455a20-26). Por constituir la percepción el acto de una facultad indivisible pero diversificada en su ser, constituye, del mismo modo, esa especie de cautiverio, δεσμός τις (454b10), que es el sueño, una imposibilidad, ἀδυναμία, de percibir por medio de cualquiera de los sentidos. Como negación y privación el sueño manifiesta el ser de lo que niega. Los sentidos son diversos modos

211 Ch. H. Kahn, art. cit., pp. 59-60. W. Welsch, op. cit., pp. 341-345.

de ser de una facultad una. Ésta no puede ser escindida, no hay por un lado *el* sentido común y por otro lado *los* sentidos. En el acto de un sentido está en acto *la* facultad sensible plenamente; pudiéramos decir: en todo su poder. No hemos de ver en el percibir de los sentidos un acto de la facultad sensible *disminuido* en comparación con el acto *pleno* del pretendido "sentido común". En esta escisión de la facultad sensible respecto al estatus de los sentidos y del sentido común radica el defecto esencial de la teoría del sentido común.

Asimismo *Del sueño y la vigilia* cumple[212] la función de hacer manifiesto cómo la compleja unidad de la facultad sensible que el texto indistintamente denomina τὸ αἰσθητικὸν μόριον (454a17,454b10,11,12), τοῦ πρώτου αἰσθητικοῦ (454a23), τὸ αἰσθητικὸν (456b18), tiene por base orgánica un αἰσθητήριον al que Aristóteles califica como τὸ κύριον αἰσθητήριον: ἔστι μὲν γὰρ μία αἴσθησις, καὶ τὸ κύριον αἰσθητήριον ἕν (455a20). En *Del sueño y la vigilia* se le denomina también πρῶτον αἰσθητήριον (455b10, 456a21, 458a28). La relación entre *to prôton*, *to kyrion aisthêtêrion* y los sentidos ha de ser vista, en consecuencia, a partir del tema que da origen a este concepto orgánico. No es otro, como hemos visto, sino la explicación en términos orgánicos de la comprensión de la facultad sensible expuesta en *Del alma* III, 2, y *De la sensación y lo sensible* 7. A partir de ésta ha surgido el concepto de to prôton, to kyrion aisthêtêrion.

En conclusión, puede señalarse que en ninguno de los textos estudiados aparece el término koinê aisthêsis. Bien es verdad que numerosos intérpretes de estos textos, en los que se culmina el examen de la facultad sensible, no tienen inconveniente alguno en suplir tal ausencia y leer y traducir[213] koinê aisthêsis donde sencillamente *no* está presente tal expresión, o añadir en nota explicativa a determinadas proposiciones aristotélicas, como si de algo

[212] El tema no es exclusivo de este tratado. En el artículo de Ch. H. Kahn citado (pp. 59-70) y en el estudio de W. Welsch (op. cit., pp. 341-342) se recogen las distintas menciones a lo largo de *Parva Naturalia*. *Cf.*, en el mismo sentido, W. D. Hamlyn, art. cit.

[213] En la excelente edición comentada de R. D. Hicks de *Del alma* (p. 445), en el análisis de 426b8-427a16, podemos leer: "Such comparison is part of the work of he koinè aísthesis, though the phrase is never used in this chapter". Igualmente en nota a 431a20 se lee: "In any case, by tíni and a 21 hen ti we are to understand what is technically known as he koinè aísthesis or (De Sensu 7, 449a17) tò aisthetikón pánton" (p. 531).

obvio se tratara, la referencia al sentido común. Hemos mostrado múltiples aspectos bajo los cuales en esta tradicional obviedad se esconde una deformación de los análisis aristotélicos. Debemos examinar, sin embargo, los argumentos y textos que estos intérpretes alegan para justificar su proceder. Y ello no en razón de un mero interés en la doctrina del sentido común sino, por el contrario, debido a que la percepción del tiempo aparece, como vamos a ver, en el centro de la trama de esta labor probatoria.

§ 3

En los textos que consideramos, como ya hemos indicado, la doctrina del sentido común no encuentra el término técnico koinê aisthêsis. Dada la posición de estos textos en la teoría de la percepción, la ausencia es grave y parece constituir una firme objeción para quienes la sustentan. Sin embargo, el escollo es salvado por estos autores al aducir la presencia en los textos de términos equivalentes a la expresión técnica koinê aisthêsis. Obviamente, el peso de la argumentación recae en probar la legitimidad de tales equivalencias. Y para ello el tratado *De la memoria y la reminiscencia* parece suministrar la clave que ninguno de los defensores de la doctrina del sentido común ha recusado. Pues, en efecto, en este tratado se presenta la expresión koinê aisthêsis y, por cierto, dentro de una argumentación que se ofrece como una pieza perfecta para la prueba de aquellas equivalencias terminológicas.

Veamos el texto:

450a9

μέγεθος δ' ἀναγκαῖον γνωρί-
ζειν καὶ κίνησιν ᾧ καὶ χρόνον· [καὶ τὸ φάντασμα τῆς κοι-
νῆς αἰσθήσεως πάθος ἐστίν] ὥστε φανερόν ὅτι τῷ πρώτῳ
αἰσθητικῷ τούτων ἡ γνῶσις ἐστιν· ἡ δὲ μνήμη, καὶ ἡ τῶν νοη-
13 τῶν, οὐκ ἄνευ φαντάσματός ἐστιν, <καὶ τὸ φάντασμα τῆς
13a κοινῆς αἰσθήσεως πάθος ἐστίν>· ὥστε τοῦ νοῦ μὲν κατὰ
συμβεβηκὸς ἂν εἴη, καθ' αὐτὸ δὲ τοῦ πρώτοῦ αἰσθητικοῦ.*

* "Necesariamente se conoce la magnitud con lo que se conoce el movimiento y el tiempo [y el fantasma es una afección del koinê aisthêsis]. De modo que es manifiesto

de ser de una facultad una. Ésta no puede ser escindida, no hay por un lado *el* sentido común y por otro lado *los* sentidos. En el acto de un sentido está en acto *la* facultad sensible plenamente; pudiéramos decir: en todo su poder. No hemos de ver en el percibir de los sentidos un acto de la facultad sensible *disminuido* en comparación con el acto *pleno* del pretendido "sentido común". En esta escisión de la facultad sensible respecto al estatus de los sentidos y del sentido común radica el defecto esencial de la teoría del sentido común.

Asimismo *Del sueño y la vigilia* cumple[212] la función de hacer manifiesto cómo la compleja unidad de la facultad sensible que el texto indistintamente denomina τὸ αἰσθητικὸν μόριον (454a17,454b10,11,12), τοῦ πρώτου αἰσθητικοῦ (454a23), τὸ αἰσθητικὸν (456b18), tiene por base orgánica un αἰσθητήριον al que Aristóteles califica como τὸ κύριον αἰσθητήριον: ἔστι μὲν γὰρ μία αἴσθησις, καὶ τὸ κύριον αἰσθητήριον ἕν (455a20). En *Del sueño y la vigilia* se le denomina también πρῶτον αἰσθητήριον (455b10, 456a21, 458a28). La relación entre *to prôton, to kyrion aisthêtêrion* y los sentidos ha de ser vista, en consecuencia, a partir del tema que da origen a este concepto orgánico. No es otro, como hemos visto, sino la explicación en términos orgánicos de la comprensión de la facultad sensible expuesta en *Del alma* III, 2, y *De la sensación y lo sensible* 7. A partir de ésta ha surgido el concepto de to prôton, to kyrion aisthêtêrion.

En conclusión, puede señalarse que en ninguno de los textos estudiados aparece el término koinê aisthêsis. Bien es verdad que numerosos intérpretes de estos textos, en los que se culmina el examen de la facultad sensible, no tienen inconveniente alguno en suplir tal ausencia y leer y traducir[213] koinê aisthêsis donde sencillamente *no* está presente tal expresión, o añadir en nota explicativa a determinadas proposiciones aristotélicas, como si de algo

[212] El tema no es exclusivo de este tratado. En el artículo de Ch. H. Kahn citado (pp. 59-70) y en el estudio de W. Welsch (op. cit., pp. 341-342) se recogen las distintas menciones a lo largo de *Parva Naturalia*. *Cf.*, en el mismo sentido, W. D. Hamlyn, art. cit.

[213] En la excelente edición comentada de R. D. Hicks de *Del alma* (p. 445), en el análisis de 426b8-427a16, podemos leer: "Such comparison is part of the work of he koinè aísthesis, though the phrase is never used in this chapter". Igualmente en nota a 431a20 se lee: "In any case, by tíni and a 21 hen ti we are to understand what is technically known as he koinè aísthesis or (De Sensu 7, 449a17) tò aisthetikón pánton" (p. 531).

obvio se tratara, la referencia al sentido común. Hemos mostrado múltiples aspectos bajo los cuales en esta tradicional obviedad se esconde una deformación de los análisis aristotélicos. Debemos examinar, sin embargo, los argumentos y textos que estos intérpretes alegan para justificar su proceder. Y ello no en razón de un mero interés en la doctrina del sentido común sino, por el contrario, debido a que la percepción del tiempo aparece, como vamos a ver, en el centro de la trama de esta labor probatoria.

§ 3

En los textos que consideramos, como ya hemos indicado, la doctrina del sentido común no encuentra el término técnico koinê aisthêsis. Dada la posición de estos textos en la teoría de la percepción, la ausencia es grave y parece constituir una firme objeción para quienes la sustentan. Sin embargo, el escollo es salvado por estos autores al aducir la presencia en los textos de términos equivalentes a la expresión técnica koinê aisthêsis. Obviamente, el peso de la argumentación recae en probar la legitimidad de tales equivalencias. Y para ello el tratado *De la memoria y la reminiscencia* parece suministrar la clave que ninguno de los defensores de la doctrina del sentido común ha recusado. Pues, en efecto, en este tratado se presenta la expresión koinê aisthêsis y, por cierto, dentro de una argumentación que se ofrece como una pieza perfecta para la prueba de aquellas equivalencias terminológicas.

Veamos el texto:

450a9

μέγεθος δ' ἀναγκαῖον γνωρί-
ζειν καὶ κίνησιν ᾧ καὶ χρόνον· [καὶ τὸ φάντασμα τῆς κοι-
νῆς αἰσθήσεως πάθος ἐστίν] ὥστε φανερόν ὅτι τῷ πρώτῳ
αἰσθητικῷ τούτων ἡ γνῶσις ἐστιν· ἡ δὲ μνήμη, καὶ ἡ τῶν νοη-
13 τῶν, οὐκ ἄνευ φαντάσματός ἐστιν, <καὶ τὸ φάντασμα τῆς
13a κοινῆς αἰσθήσεως πάθος ἐστίν>· ὥστε τοῦ νοῦ μὲν κατὰ
συμβεβηκὸς ἂν εἴη, καθ' αὑτὸ δὲ τοῦ πρώτου αἰσθητικοῦ.*

* "Necesariamente se conoce la magnitud con lo que se conoce el movimiento y el tiempo [y el fantasma es una afección del koiné aisthêsis]. De modo que es manifiesto

Antes de referirnos al amplio poder interpretativo que la doctrina del sentido común le otorga, ha de advertirse que sobre el texto pesa la siguiente conjunción de elementos problemáticos. El fragmento[214] citado forma parte de un largo párrafo introducido por "puesto", ἐπεὶ (449 b 30). Cuál de los "de modo que" o "entonces", ὥστε (450a1 o 450a13) contenidos en el fragmento sea el correlativo de aquel "puesto", no es una cuestión que haya recibido una respuesta unánime. Para algunos filólogos, como Ch. H. Kahn[215], la proposición del fragmento (450a10-11) en la que se halla la expresión koinê aisthêsis parece representar una glosa marginal, originada en el uso postaristotélico del término por parte de los comentaristas griegos que quedó incorporada al texto. Entre quienes aceptan esta proposición como aristotélica, el lugar que ha de asignársele es a su vez objeto de controversia. Para unos su lugar es el tradicional, es decir en 450a10-11, para otros ha de insertarse tras "ἐστιν" en 450a13-13a[216]. El alcance de "τούτων" en 450a12 se ve afectado igualmente con esta decisión.

Otro elemento de discordia es cuál sea el antecedente del relativo "ᾧ" en la proposición del fragmento μέγεθος δ' ἀναγκαῖον γνωρίζειν καὶ κίνησιν ᾧ καὶ χρόνον (450a9-10). El órgano o la facultad, el cognoscente, el fantasma son los antecedentes propuestos[217]. Por último, al igual que la mención de koinê aisthêsis en *Del alma* 425a27-28, que ya estudiamos, koinê aisthêsis puede significar tanto *sensación común* como *sentido común*. Señalados los múltiples problemas interpretativos presentes en el texto, expongamos la lectura en la que convergen, por encima de las discrepancias respecto a los problemas indicados, los defensores de la doctrina del sentido común[218].

La parte del fragmento que se ocupa directamente de la percepción del tiempo es interpretada así: necesariamente se conoce el tiempo con lo que se conoce el movimiento y la magnitud. Por darse su conocimiento a través de un fantasma y ser el fantasma una afección del sentido común es claro por ello que incumbe el conocimiento de magnitud, movimiento y tiempo al sentido primario (*De la memoria y la reminiscencia* 450a9-12). Hay un aspecto bajo el cual la interpretación es intachable. Aristóteles reitera, en efecto, que la percepción del tiempo es de la facultad sensible primaria, τοῦ πρώτου αἰσθητικοῦ (*De la memoria y la reminiscencia* 451a17). Ahora bien, ¿qué implica esta afirmación para quienes defienden la interpretación que analizamos? En primer lugar, que el tiempo, al igual por cierto que la magnitud y el movimiento, es conocido a través de un fantasma y por ello con el sentido común. En segundo lugar, que *koinê aisthêsis* posee el mismo significado que *to prôton aisthêtikon*. A este segundo presupuesto se llega a través del anterior: como Aristóteles, según ellos, atribuye *implícitamente* la percepción del tiempo al sentido común, koinê aisthêsis, y *explícitamente* a la facultad sensible primaria, to prôton aisthêtikon, ha de concluirse que ambos

que el conocimiento de estos incumbe al sentido primario: la memoria, incluso la de lo inteligible, no es posible sin fantasma, <y el fantasma es una afección del koinê aisthêsis> así que sería del intelecto por accidente, por sí, del sentido primario."

214 El trabajo de J. Wiesner, "Gedächtnis und Denkobjete –Beobachtungen zu Mem. 1, 449b30-450a14", constituye una detallada revisión de problemas y soluciones propuestas en torno al texto que nos ocupa. Las soluciones aceptadas por J. Wiesner y las propuestas por él mismo se inscriben todas en una interpretación del texto apegada a las directrices tradicionales de la doctrina del sentido común. En realidad, el estudio de J. Wiesner se restringe a considerar variantes de lectura del texto dentro del marco de esta interpretación general. Propuestas interpretativas discordantes con este marco, como por ejemplo la consideración de la proposición en la que se presenta la expresión *koinê aisthêsis* como una glosa postaristotélica, o la indicación del doble significado de koinê aisthêsis, no han sido ya no discutidas sino ni siquiera mencionadas.

215 Ch. H. Kahn, art. cit., p. 60. Igualmente, A. C. Lloyd, art. cit., p. 196.

216 Corresponden, respectivamente, a la lectura tradicional seguida por Tomás de Aquino, J. I. Beare, R. Sorabji, y a la propuesta por Freudenthal y seguida por W. D. Ross.

217 Corresponden, según el mismo orden, a las interpretaciones de Beare, Mugnier, Freudenthal. Wiesner ha dedicado una buena parte de su estudio a intentar probar que tanto en el texto que consideramos como en *De la memoria y la reminiscencia* 449b28-30 (ὥσθ' ὅσα χρόνου αἰσθάνεται, ταῦτα μόνα τῶν ζῴων μνημονεύει, καὶ τούτῳ ᾧ αἰσθάνεται) el antecedente del relativo "ᾧ" es φάντασμα. *Cf.*, igualmente, H. S. Lang ("On memory: Aristotle's corrections of Plato", pp. 387-388): "Aristotle argues that perception of time essentially utilizes images and so is located in the faculty of. sense-perception and not in the faculty of intelligence. [...] we are aware of the passage of time only when a perceptible movement uses images essentially. Therefore the cognition of magnitude, motion, and time all belong to the same faculty, the primary faculty of sense-perception".

218 La lectura que presentamos puede documentarse a todo lo largo de la historia de la doctrina del sentido común. Baste, sin embargo, con señalar que coincide con dos de las traducciones más recientes del pasaje aristotélico, la de R. Sorabji (Aristóteles, *On memory*, traduction and commentary by R. Sorabji) y la incluida en el artículo de J. Wiesner arriba analizado.

términos son equivalentes. En el primer presupuesto se reafirma, pero a la vez se fundamenta, la interpretación de *Del alma* 425a27-28 que ya examinamos, pues, en efecto, a la consideración del tiempo como un sensible común objeto del sentido común, se añade ahora que el tiempo es objeto del sentido común por darse su conocimiento a través de un fantasma. En lo que respecta a nuestro objeto, ello confirmaría que la comprensión de la percepción del tiempo que la doctrina del sentido común sustenta en la interpretación de estos textos coincide plenamente con la fisonomía del sentido común y de sus objetos que arriba determinamos.

El alcance de la equivalencia terminológica establecida en la interpretación del texto es amplísimo. La que se origina en estas líneas genera transitivamente diversas cadenas de equivalencias que instauran en textos como *Del alma* III, 2, *De la sensación y lo sensible* 7, *Del sueño y la vigilia,* por citar sólo los más significativos, la presencia del sentido común. Baste un ejemplo de este proceder característico de la comprensión media de Aristóteles: la equivalencia entre koinê aisthêsis y el sentido primario, to prôton aisthêtikon, hallada en *De la memoria y la reminiscencia,* apoya la equivalencia entre to prôton aisthêtikon, *hô aisthanetai pantôn,* "con lo que se percibe todo" (*Del sueño y la vigilia* 455b10) y koinê aisthêsis. Esta equivalencia hace posible a su vez establecer la siguiente: "hô hapanta aisthanetai" (*De la sensación y lo sensible* 449a9, "to aisthêtikon pantôn", 449a17-18) y koinê aisthêsis.

Hemos mostrado cómo la interpretación de *Del alma* 425a27-28 y *De la memoria y la reminiscencia* 450a9-14 se complementan para fundamentar tanto la adscripción del tiempo al sentido común como la doctrina misma del sentido común. En los parágrafos anteriores expusimos las deficiencias de la interpretación de *Del alma* 425a27-28. Toca ahora, para concluir, mostrar lo infundado de la interpretación de *De la memoria y la reminiscencia* 450a9-14.

La expresión to prôton aisthêtikon se inscribe en *De la memoria y la reminiscencia,* al igual que en *De la sensación y lo sensible,* dentro de una argumentación bien delimitada: se trata de determinar en ambos casos a cuál de las facultades del alma pertenecen, respectivamente, memoria y sueño (*De la memoria y la reminiscencia* 449b4-5, 29-30, 451 a16-17, 453b

9-10, *Del sueño y la vigilia* 453b13-14, 454a11 ss.). En ambos casos está presente el conocido esquema de las tres facultades del alma: la vegetativa, la sensitiva y la noética, y se trata de examinar a cuál de ellas corresponde el fenómeno estudiado (*De la memoria y la reminiscencia* 450a12-19, *Del sueño y la vigilia* 454a11-24, 454b24 -455a3, 456a33-35).

Con el término to prôton aisthêtikon no alude Aristóteles, ni en *Del sueño y la vigilia* ni en *De la memoria y la reminiscencia,* a una distinción dentro de la facultad sensible misma sino a esta facultad en cuanto facultad distinta de la vegetativa o la noética. Decir que la percepción del tiempo es objeto de to prôton aisthêtikon responde, en primer lugar, al propósito de delimitar frente a otras facultades a qué parte del alma corresponde el acceso al tiempo. Por otra parte, sabemos a partir de los análisis de *Del alma* III, 2, y *De la sensación y lo sensible* 7, y su prolongación en *Del sueño y la vigilia,* que la comprensión del ser de la facultad sensible alcanzada en estos textos permite a Aristóteles referirse indistintamente a *tò aisthêtikon, tò aisthêtikon meros, to prôton aisthêtikon* o *hô hapanta aisthanetai.* Con todos estos términos se refiere Aristóteles a la compleja unidad constituida por la facultad sensible, en la que ha encontrado el fundamento del discernir sensible en general. La pretendida equivalencia terminológica entre to prôton aisthêtikon y koinê aisthêsis no toma en cuenta en absoluto ninguna de estas dos directrices de la argumentación aristotélica.

Aun reconociendo la proposición καὶ τὸ φάντασμα τῆς κοινῆς αἰσθήσεως πάθος ἐστίν (450a10-11) como aristotélica, no se está obligado, al igual que en el caso de koinê aisthêsis en *Del alma* 425a27-28, a aceptar que esta expresión signifique *sentido común.* Puede significar también, como significa en *Del alma* 450a10-11, *sensación común.* De hecho, la traducción *sensación común* concuerda plenamente con lo dicho en el tratado del tiempo acerca del percibir conjuntamente tiempo y movimiento. Problemático, y carente de eco en los textos aristotélicos, resulta afirmar que percibimos mediante φάντασμα magnitud, movimiento y tiempo. Sí tiene eco en éstos, por el contrario, afirmar que el tiempo es objeto de percepción y la distinción entre el percibir en sentido propio y absoluto y el estar en obra la facultad sensible qua phantastikon. J. I. Beare, uno de los más influyentes defensores

de la doctrina del sentido común, señaló su posición respecto a ambas indicaciones: "the phántasma (of time, as well as of magnitude and motion) is a product of the koinê aisthêsis, or prôton aisthêtikon, acting as to phantastikon".

Nada se opone en los textos aristotélicos, por otra parte, a traducir koinê aisthêsis por *percepción común* e interpretar el pasaje de *De la memoria y la reminiscencia* que nos ocupa en estos términos: *Tenemos una percepción común de tiempo, movimiento y magnitud y el fantasma es un resultado de tal percepción común. Por ello el inteligir, que no es posible sin fantasma, no se da sin estos tres continuos.* Preguntarnos por esta posibilidad interpretativa, así como preguntarnos por el percibir el tiempo desde la comprensión aristotélica de la facultad sensible que hemos expuesto a través de la confrontación con la doctrina del sentido común, excede el objeto de esta sección más bien crítica, para constituir la tarea de las próximas secciones del capítulo.

5.2. LA UNIDAD DE LA FACULTAD SENSIBLE Y LA PERCEPCIÓN DE TIEMPO

A la pregunta por la percepción del tiempo, la doctrina del sentido común responde con la inclusión del tiempo entre los sensibles comunes y su adscripción al sentido común. Estas respuestas no resisten la confrontación con los análisis aristotélicos de la facultad sensible. En ambas afirmaciones, como hemos mostrado en la sección precedente, se deforma la tipología de lo sensible y la comprensión aristotélica de la unidad de la facultad sensible.

Como directriz para esclarecer la vinculación entre tiempo y alma, la doctrina del sentido común da lugar a una curiosa situación interpretativa que vale la pena considerar. A la vez que engloba el tiempo entre los sensibles comunes, deja sin investigar la relación entre el tiempo y otras funciones del discernir que también atribuye al llamado sentido común. Es decir, ve ciertamente el tiempo como objeto del sentido común, pero del sentido común en sus funciones de aprehensión de los sensibles comunes, no en

relación a funciones suyas, como el percibir que se percibe o el discernir sensibles de distinto género. El resultado de esta directriz interpretativa es paradójico: los análisis que el tratado del tiempo consagran a la percepción del tiempo implican una teoría de la percepción más elaborada y específica que la contenida en los planteamientos que la doctrina del sentido común ofrece para explicarla. Veamos una muestra de ello. En el tratado del tiempo, la distinción de ahoras aparece como uno de los factores necesarios del percibir tiempo. La inclusión del tiempo entre los sensibles comunes y su adscripción al sentido común no sólo pasa por alto este planteamiento, sino que ni siquiera considera los análisis sobre el percibir y el ahora incluidos en la teoría aristotélica de la percepción. Pero ésta es una carencia de la interpretación que denominamos "doctrina del sentido común", no de la teoría aristotélica de la percepción.

La teoría de la percepción que Aristóteles desarrolla a lo largo de los tratados psicológicos y "biológicos" no sólo incluye la consideración de las capacidades aisthéticas implícitas en el análisis del percibir el tiempo que expone el tratado del tiempo, sino que aporta elementos para su tematización y esclarecimiento. Tras la labor, más bien crítica, desarrollada en la sección anterior del capítulo, retomamos en la presente sección la pregunta por el tiempo en la teoría de la percepción, a partir de la directriz investigativa que sugieren las observaciones que acabamos de señalar. Examinamos qué esclarecimientos aporta el estudio de la percepción al análisis del percibir el tiempo presente en el tratado del tiempo. Ésta es la perspectiva mínima de la investigación. Su desarrollo mostrará si el estudio de los textos aristotélicos exige ampliar el horizonte investigativo inicial.

En la sección anterior abordamos los análisis que Aristóteles dedica a la exposición de la unidad de la facultad sensible desde una perspectiva preliminar en relación al propósito de nuestra investigación, pues nos interesaba fundamentalmente poner de relieve su disonancia con la doctrina del sentido común. Toca ahora considerarlos por sí mismos, al margen de aquella perspectiva crítica, y examinar los aportes que contienen para el estudio de la vinculación entre el alma y el tiempo. La facultad sensible es una capacidad de conocer. Conocer es para Aristóteles discernir, κρίνειν.

Aristóteles fundamenta las múltiples posibilidades que encierra el discernir aisthético en la peculiar unidad constituida por la facultad sensible. En ese marco preguntamos por el ahora y el tiempo.

Mostramos, en primer lugar (§ 1), cómo Aristóteles fundamenta el discernir sensible en general, es decir, tanto el discernir intragenérico como el intergenérico, en la unidad de la facultad sensible. Tanto en la aprehensión de un eidos sensible como en la discriminación de eidê sensibles heterogéneos está en acto *la* facultad sensible en un ahora indivisible y conoce un ahora indivisible. En segundo lugar (§ 2), hacemos ver, a través del análisis de la conceptuación de la percepción como energeia teleia, que el ahora indivisible es una determinación esencial de la percepción porque es una aprehensión de un eidos sensible: tanto el eidos de la percepción como el ahora indivisible en el que ella existe y que es objeto de la percepción son sin génesis y dejan de ser sin corrupción. En tercer lugar (§ 3), se pone de relieve que la comprensión de la percepción como energeia teleia no sólo no contradice sino que más bien implica la sucesividad y temporalidad del percibir. Por último, en cuarto lugar (§ 4), se hace ver cómo la temporalidad del percibir tiene su fundamento en el carácter de la percepción de *energeia meta dynameôs* de un cuerpo. La sucesividad de las percepciones implica la unidad de la percepción, pero asimismo cierta unidad y mismidad de la facultad. Aristóteles parece atribuir tal función a "algo en el alma que está percibiendo que estamos en acto", ἔστι τι τὸ αἰσθανόμενον ὅτι ἐνεργοῦμεν (*Ética a Nicómaco* 1170a30-31), es decir, "que caminamos, percibimos, pensamos, vivimos, somos" (1170a29-34). Ciertamente, el percibir que percibimos y somos hace posible para Aristóteles la percepción de un tiempo en su continuidad, es decir, como una unidad sin fisuras. Mostramos cómo la percepción del tiempo resulta posible porque percibimos tanto ahoras indivisibles como el tiempo en su continuidad al percibir un movimiento. Ambos elementos se condicionan recíprocamente y evidencian que la percepción del tiempo implica, por un lado, la sucesividad y temporalidad del propio percibir, es decir, el ser en el tiempo del percibir, pero, por otro lado, el ser en el ahora indivisible de la percepción. Aristóteles no parece haberse preguntado cómo la identidad y permanencia que parece

atribuir al percibir que percibimos y somos, hace efectiva su identidad en la sucesión del percibir implícita en la percepción del tiempo.

§ 1

Una de las tesis fundamentales de la doctrina del sentido común es afirmar la radical heterogeneidad entre los referentes del sentido común y los de los sentidos. Los sentidos tienen por objeto lo sensible; el sentido común, sensaciones, representaciones, las "immutationes" de los sentidos. A la diferencia del tipo de referentes, se hace corresponder también el distinto rango cognoscitivo de cada uno de ellos. La "monocompetencia" caracteriza a los sentidos. El alcance del sentido común es el universo de lo sensible y una amplia gama de capacidades de discernir. La unidad de la facultad sensible tiene en el sentido común su fundamento. Como esta facultad es para Aristóteles una capacidad de discernir, podemos concluir que para la doctrina del sentido común el sujeto del discernir aisthético es el sentido común.

Aristóteles no ha interpretado en estos términos la unidad de la facultad sensible. Los sentidos particulares no son instancias autónomas, independientes, que están simplemente una al lado de la otra y que el sentido común centraliza. Más bien son funciones, partes o aspectos de una y misma facultad, la facultad sensible. Al estar en acto los sentidos, está en acto la misma facultad. La mejor objeción contra la doctrina del sentido común se halla en los análisis aristotélicos en los que esta interpretación encuentra la presencia incuestionable del sentido común. Se trata de los textos en los que Aristóteles intenta dar razón de un factum que se presenta al estudio de la percepción: distinguimos sensibles de diferente género. Como cada sentido tiene por objeto el sensible propio, la explicación de este hecho aisthético no pareciera alcanzable mediante el estudio del percibir de los sentidos.

Sin embargo, es precisamente éste el camino que, de acuerdo con Aristóteles, permite obtener una respuesta al problema. Pues no es diferente el caso del distinguir sensibles heterogéneos que el caso representado por el percibir los sentidos sus correspondientes sensibles (*Del alma* 431a

24-25, *De la sensación y lo sensible* 447b9-10). En ambos casos está en acto la misma facultad llevando a cabo su discernir. Percibir este blanco no es para Aristóteles la mera aprehensión de un sensible que el sentido pone a disposición y entrega al sentido común; el sentido no queda "come assorbito"[219] en el sensible propio, por el contrario, en el "mero" percibir cada uno de los sentidos los respectivos sensibles propios, está plenamente en acto la facultad sensible misma en su unidad, llevando a cabo el discernir del que la doctrina del sentido común excluye a los sentidos para concentrarlo en el llamado *sentido común*.

Percibir es, en el más amplio sentido de la palabra, discernir, distinguir y resaltar algo sobre algo. En diversos contextos[220] señala Aristóteles, por ejemplo, cómo a partir de la percepción y especialmente de la vista se distingue "delante" y "detrás" (*De las partes de los animales* 656b26-31, *Del desplazamiento de los animales* 705b8-13, *De la juventud y de la vejez* 467b 30-32). Ver un color, escuchar un sonido, implica un discriminar básico, distinguir lo invisible y lo visible, lo audible y el silencio, pero también un discriminar más complejo. La aprehensión de un eidos sensible implica diferenciar tal eidos de los restantes eidê del mismo género, y por eso califica Aristóteles toda percepción de un sensible propio como una cierta relación, λόγος τις.

En efecto, cada uno de los eidê sensibles es una cierta relación, λόγος τις, de los contrarios que delimitan –siendo uno de los términos principio y medida y el otro privación, στέρησις– el segmento, διάστημα, de cada uno de los dominios sensibles. En cierta medida, señala Aristóteles, conocemos el contrario por el contrario: blanco y negro, grave y agudo, dulce y amargo son eidê simples, marcan los confines, ἔσχατα, del correspondiente dominio, γένος, y a partir de ellos se constituyen como compuestos los otros eidê del dominio. Cada uno está más próximo a uno de los contrarios que al otro y constituye una cierta relación entre éstos.

219 L. Ruggiu, *Tempo, conscienza e essere nella filosofia di Aristotele. Saggio sulle origini del nichilismo*, p. 350.

220 Sobre este conjunto de textos, *cf.* los análisis de R. Brague, op. cit., pp. 314-319.

Tanto a esta composición propia de los eidê intermedios como a la contrariedad entre los confines de cada dominio sensible llama Aristóteles una cierta relación λόγος τις. Los eidê sensibles y las percepciones en que son conocidos constituyen una cierta relación implícita en el discriminar de los sentidos.

Aristóteles pone de relieve mediante una interesante observación que en las percepciones de cada uno de los sentidos está en obra *la* facultad sensible. Aristóteles señala: "es manifiesto que percibir con la vista no significa una sola cosa", φανερὸν τοίνυν ὅτι οὐχ ἓν τὸ τῇ ὄψει αἰσθάνεσθαι (*Del alma* 425b20). En el comentario al pasaje, R. D. Hicks observa: "se podría haber esperado ὅτι πολλαχῶς λέγεται"[221]. El pasaje sigue al breve análisis dedicado al percibir que percibimos. Ciertamente percibir con la vista, además de constituir, como toda percepción, una cierta relación, significa incluso distinguir la claridad de la oscuridad, sin estar en sentido propio y absoluto viendo (*Del alma* 425b20-22), pero significa asimismo percibir que percibimos y percibir la diferencia entre la percepción por la cual conocemos el sensible y lo sensible mismo, τὸν ἀληθινόν (*De los ensueños* 461b26).

Si bien todo ese complejo de funciones pone de relieve que la percepción es un fenómeno con múltiples estratos, no es menos cierto que el discriminar que en todos ellos se realiza es obra de una y misma facultad. Aristóteles insiste en ello al analizar la percepción de la diferencia entre sensibles heterogéneos: tal discernir, como todo discernir, sólo es posible si las instancias discriminadas son manifiestas a algo *uno*, ἀλλὰ δεῖ ἑνί τινι ἄμφω δῆλα εἶναι (*Del alma* 426b18-19, δεῖ δὲ τὸ ἓν λέγειν ὅτι ἕτερον 426b20-21), *mismo*, τὸ αὐτὸ λέγει (426b24-25. *Cf.* igualmente: ἀνάγκη ἄρα ἕν τι εἶναι τῆς ψυχῆς ᾧ ἅπαντα αἰσθάνεται, *De la sensación y lo sensible* 449a8-9). Discriminar eidê sensibles es obra de una facultad dotada de unidad y mismidad.

A la unidad de la facultad corresponde también la unidad "temporal" de cada uno de sus actos. Conocer un eidos sensible –acto que implica,

221 Aristóteles, *De Anima*, trans., intr. and notes: R. D. Hicks, p. 436.

como sabemos, una cierta relación– al igual que discernir eidê sensibles heterogéneos, no es posible en un tiempo separado, ἐν κεχωρισμένῳ χρόνῳ (426b24). Pues aquella facultad, dotada de unidad y mismidad, cuando, ὅτε (426b25), dice "A es distinto de B", dice también "B es distinto de A" (426b23-26). Este "cuando" posee la estructura de una simultaneidad (426b28). Además, para este acto cognoscitivo del percibir el "cuando" no es un elemento accidental, οὐ κατὰ συμβεβηκὸς τὸ ὅτε (426b26-27), es decir, el "cuando" está esencialmente vinculado al acto cognoscitivo mismo: en él precisamente tiene lugar el acto y el acto mismo identifica asimismo el "cuando". El "ser diferentes dos eidê", por el contrario, no identifica ni distingue ahora alguno. Podemos decir que *accidentalmente* el "ser diferentes dos eidê" es en un ahora, en tanto constituye el objeto del discernir de un individuo.

Aristóteles se explica (λέγω δ' [...], 426b27) en estos términos para mostrar qué sentido tendría atribuir accidentalmente el "cuando" al acto cognoscitivo que estudiamos: "por ejemplo digo ahora que es diferente, no en verdad que ahora es diferente", οἷον νῦν λέγω ὅτι ἕτερον, οὐ μέντοι νῦν ἕτερον, ἀλλ' οὕτω λέγει (426b27-28). Como el acto de la facultad sensible se vincula enteramente al "cuando", no sólo es en él el acto, sino que el "cuando" mismo es identificado por este acto, es decir, por la discriminación de estos determinados eidê sensibles (o de este determinado eidos sensible). El discriminar de la facultad sensible posee la siguiente forma temporal: "pero más bien dice así, no sólo [dice] ahora sino también que [es diferente] ahora", ἀλλ' οὕτω λέγει, καὶ νῦν καὶ ὅτι νῦν (426b28). El "cuando" del acto perceptivo es un tiempo no separado, ἐν ἀχωρίστῳ χρόνῳ (426b29), indiviso, ἐν ἀδιαιρέτῳ χρόνῳ (426b30-31, *cf.*, igualmente, *De la sensación y lo sensible*), y simultáneo, ἅμα ἄρα (426b28, 427a11, 14, *De la sensación y lo sensible* 447b9-11, 449a16-20).

Para esclarecer la vinculación entre el percibir, el ahora y el tiempo hemos de comenzar por analizar el conjunto de afirmaciones que acabamos de reseñar. Todas ellas pertenecen a las consideraciones sobre la unidad de la facultad sensible con las que Aristóteles da por concluido el estudio de la facultad sensible. Su análisis requiere tomar en cuenta tesis centrales

de la teoría de la percepción que, si bien no aparecen explícitamente en los fragmentos considerados, son el fundamento de las afirmaciones sobre el tiempo contenidas en ellos.

§ 2

Comencemos por examinar las afirmaciones sobre la percepción y el ahora reseñadas. Las observaciones de los comentaristas griegos de Aristóteles proporcionan una excelente introducción para esta tarea. Ellos se preguntaron cómo había de entenderse el ahora de la percepción. Para Simplicio, Filopón o Sofonías es ésta, no obstante, una dificultad asimilable sin más a la cuestión de cómo ha de entenderse el ahora de la energeia "psíquica". El acto del alma no es alteración, ni movimiento sino energeia *completa y sin partes,* τελεία καὶ ἀμέριστος[222]. La contraposición a las propiedades que manifiesta el movimiento es el camino para comprender su naturaleza y la del ahora. La energeia del alma no radica, como el movimiento, en distribución y continuidad, μερισμῷ καὶ συνεχείᾳ[223], ni por consiguiente resulta absolutamente divisible, πάντῃ διαιρετὴ[224], como aquél. La energeia teleia no es por pasos, διεξοδικῶς, sino de una vez, ἀθρόως[225]. La energeia del alma no avanza o transcurre en compañía del movimiento del tiempo, μὴ συμπροιοῦσα τῇ κινήσει τοῦ χρόνου[226], ni fluye cojuntamente con el tiempo, μηδὲ τῷ χρόνῳ συρρέουσα[227].

A partir de las propiedades que exhibe la energeia teleia frente al movimiento extrae Simplicio la siguiente conclusión: ὅτι αἱ ψυχικαὶ καθαραὶ καὶ τέλειοι ἐνέργειαι, καθ' ὅρους ἀεὶ μεταβαίνουσαι[228]. La conclusión es por supuesto válida para la energeia que constituye la

222 Simplicio, *In Libros... De Anima Comm.*, 120, 14.
223 Ibídem, 264, 34.
224 Ibídem, 121, 31.
225 Sofonías, *In libros Aristotelis De Anima Paraphrasis* 112, 13, 66, 17. Igualmente, Filopón, op. cit., 297, 1-10, Simplicio, op. cit., 121, 32, 265, 8-9.
226 Filopón, op. cit., 297, 3-4.
227 Sofonías, op. cit., 66, 18.
228 Simplicio, op. cit., 198, 3.

percepción: οὐ μὴν κινεῖται τὸ αἰσθητικὸν ἐν τῷ ἐνεργεῖν, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἁπλῶς ἵσταται ἐνέργειαν[229]. En el estar en acto la facultad sensible ἵσταται τὸ αἰσθητικὸν[230]. El sentido que en estos análisis se otorga al ahora del percibir lo expone Simplicio al comentar los pasajes en los que Aristóteles examina la percepción de la diferencia entre sensibles de diferente género. El ahora que corresponde a tal energeia no es meramente tiempo sino un todo, ὅλον, que es un tiempo indivisible, ἀδιαίρετος χρόνος, como siendo límite del tiempo, ὡς πέρας ὂν τοῦ χρόνου[231]. El ser en el tiempo de la percepción, como en general el ser en el tiempo de las *teleioi energeiai* ha de entenderse a partir de tal comprensión del ahora: καὶ ἐν χρόνῳ εἰσὶ τῷ ἐκ τῶν νῦν ὡς ἐκ μονάδων ἀριθμουμένῳ, ἀλλ' οὐχ οἷος ὁ φυσικὸς χρόνος ἐν συνεχείᾳ[232].

Filopón y Sofonías se sirven de un término ya presente en Alejandro de Afrodisia para interpretar el ahora de una energeia teleia como la percepción: la percepción está en obra *ajronôs*. En ambos casos, al igual que en el comentario de Alejandro, se recurre a la luz como ejemplo de una realidad semejante. La luz, como la percepción, viene a ser ἀχρόνως. Con estas notas que hemos indicado intentan Filopón, Simplicio y Sofonías determinar la energeia teleia frente al movimiento; ellos las consideran perfectamente adecuadas para determinar la energeia teleia que constituye la percepción y el ahora que le corresponde.

Ciertamente, la percepción exhibe el conjunto de propiedades que determinan una energeia teleia. La percepción, como la energeia teleia, viene a ser y deja de ser sin génesis ni corrupción (*De la sensación y lo sensible* 446a3-4, *Ética a Nicómaco* 1174b11-13). El fin, τέλος, del percibir no es exterior al percibir mismo sino inherente a él, ἐνυπάρχει τὸ τέλος (*Metafísica* 1048b22). El ver, τέλος de la visión, no es nada diferente de la visión; ninguna obra diferente de la visión misma se produce a partir del ver, καὶ οὐδὲν γίγνεται παρὰ ταύτην ἕτερον ἀπὸ τῆς ὄψεως (*Metafísica*

229 Simplicio, op. cit., 265, 2-3.
230 Simplicio, op. cit., 125, 25, 189, 35-36.
231 Ibídem, 198, 2.
232 Ibídem, 198, 4-5.

1050a24-25, 34-35) y por ello la visión se da en el que ve (*Metafísica* 1050a35-36), y no en una obra, ἔργον, que el ver produjera, como lo produce el tejer o el edificar. Mientras que en la energeia teleia el τέλος es inherente (1048b22-23), en el movimiento el τέλος es el "a fin de" (*Metafísica* 1048b21, οὗ ἐφίεται, *Ética a Nicómaco* 1174a21, πρὸς τὸ προκείμενον 1174a26) es decir algo distinto, ἀλλ' ἕτερον (*Metafísica* 1048b32-33, *Ética a Nicómaco* 1174a22-29) del movimiento mismo. En el movimiento el *telos* no es inherente. El movimiento es περὶ τὸ τέλος (*Metafísica* 1048b19, τέλους τινός *Ética a Nicómaco* 1174a20) y por eso el movimiento implica un límite en el que al cesar, ποτε παύεσθαι (*Metafísica* 1048b 26-27), se cumple su telos.

En el Libro IX de la *Metafísica* indica Aristóteles una marca distintiva de la energeia teleia que en la literatura anglosajona se ha venido denominando "The tense test". Cuando de una energeia teleia se trata, es posible unir el presente y el perfecto del verbo del caso bajo el adverbio ἅμα, *a la vez*. Así podemos decir que uno ve y ha visto a la vez, ὁρᾷ ἅμα (καὶ ἑώρακε) (*Metafísica* 1048b23), oye y ha oído a la vez y, en general, percibe y ha percibido a la vez, ἅπαν ἅμα ἀκούει καὶ ἀκήκοε, καὶ ὅλως αἰσθάνεται καὶ ᾔσθηται (*De la sensación y lo sensible* 446b2-3). Por el contrario, no podemos decir que uno va a Tebas y ha ido al mismo tiempo a Tebas. O que se cura y se ha curado a la vez.

En el Libro X de la *Ética a Nicómaco* se señala que no hay génesis de la visión (1174b11-12). En el pasaje se presenta además una interesante comparación: la condición de ser sin génesis de la visión y del placer es como la del punto y la unidad. Todas estas realidades son sin génesis. Aristóteles nos dice que constituyen un cierto todo, ὅλον τι, no fragmentable, μεριστόν. Por no ser fragmentables en partes no se originan en pasos o procesos sucesivos. Son o dejan de ser de una vez. El discernir que la percepción lleva a cabo, como observa Simplicio, no es fragmentable: οὐ γὰρ μεριστὴ ἡ κρίσις[233]. El movimiento no es una realidad de este tipo. A él le es inherente el darse en pasos sucesivos. El movimiento es divisible en partes. Por ello, moverse no es posible sino en el tiempo, μὴ

233 Simplicio, op. cit., 198,6.

ἐνδέχεσθαι κινεῖσθαι μὴ ἐν χρόνῳ (*Ética a Nicómaco* 1174b8), lo que no cabe afirmar de una energeia como el placer, ἥδεσθαι δὲ (1174b8). El placer, como la visión, constituye un cierto todo y lo que es en el ahora es un cierto todo, τὸ γὰρ ἐν τῷ νῦν ὅλον τι (1174b8-9).

Apoyándose en los pasajes señalados de *De la sensación y lo sensible*, afirma Alejandro de Afrodisia que la visión y el percibir en general viene a ser ἀχρόνως. En el comentario al pasaje de *De Sensu* afirma Tomás de Aquino: "sed simul dum aliquis audit, iam audivit, quia in instanti perficitur tota auditio. Et universaliter hoc est verum in omni sensu, quod simul scilicet aliquod sentit et sensit. Et hoc ideo quia non est generatio eorum, sed sunt absque fieri"[234].

La diferenciación entre la energeia teleia constituida por la percepción y el movimiento permite atisbar por qué corresponde a la percepción un ahora indivisible. En la percepción se conoce un eidos sensible, ahora bien como los eidê son y dejan de ser sin generación, el eidos de la percepción es para el hombre o bien completamente presente o no es presente. Es decir, *una* percepción no es un movimiento en el que un eidos sensible se está haciendo *paulatinamente* presente. Para poner de manifiesto esta condición de la energeia de la facultad sensible utiliza Aristóteles el adverbio ἅμα, *simultáneamente, a la vez*. La percepción es *simultáneamente*, ἅμα (*Del alma* 426b28, 427a14, *De la sensación y lo sensible* 447b9-11, 449a19-20). El sentido de ἅμα no es el usual, pues Aristóteles no se está refiriendo con este adverbio, como corresponde al uso habitual, a varios fenómenos. Por el contrario, se aplica a *un* fenómeno el acto de la percepción y precisamente para destacar su unidad e indivisibilidad y no su relación con otro fenómeno, con el cual sería ella simultánea.

Al mismo fin parece apuntar la caracterización de la percepción como un cierto todo, ὅλον τι, no divisible, completo, τέλειον, que encontramos en el pasaje citado del Libro X de la *Ética a Nicómaco*. En ambos casos se

---

234 Tomás de Aquino, *In Aristotelis Libros De Sensu et Sensato. De Memoria et Reminiscentia Commentarium,* 228.

está dando realce a la unidad e indivisibilidad temporal de la percepción: el tiempo de la percepción es ἀχώριστος, no está compuesto de partes que se sucedan una a la otra, pues en tal caso no sería la energeia simultáneamente, ἅμα. Por el contrario, como dice Aristóteles, se oye y se ha oído a la vez y, en general, se percibe y simultáneamente se ha percibido. Aristóteles califica con el adverbio ἅμα tanto a la percepción de una forma sensible como a la discriminación de formas sensibles de distinto género. En este segundo caso el adverbio no sólo expresa la unidad e indivisibilidad del acto perceptivo sino también la presencia simultánea de distintas eidê sensibles en un mismo tiempo indivisible.

En diversos textos ha señalado Aristóteles que tanto puntos como líneas, superficies y eidê son sin génesis y dejan de ser sin corrupción. Lo mismo afirma en *Ética a Nicómaco* de la percepción, el placer y la unidad. La razón de tal estatus de puntos, líneas, superficies, eidê y unidad es que no son sustancias (*Metafísica* 1002a34ss.). La ropa se blanquea, el artesano hace un aro, pero ni se genera el blanco ni el círculo. En cuanto a la percepción, ya conocemos la explicación desarrollada por Aristóteles: en la percepción se aprehende un eidos y es por ello una energeia teleia.

Especial interés posee la confluencia de percepción, ahora y energeia teleia que se presenta en *Ética a Nicómaco.* Aristóteles señala que lo que es en un ahora es un cierto todo, ὅλον τι. Puntos, líneas y superficies son sin generación ni corrupción. "Casi lo mismo", señala Aristóteles, ocurre con el ahora en el tiempo, παραπλησίως δ' ἔχει καὶ περὶ τὸ νῦν τὸ ἐν τῷ χρόνῳ (*Metafísica* 1002b5-6). Tampoco puede éste generarse ni destruirse, pues tampoco es él una sustancia (1002b6-8) sino, al igual que todos estos, un límite o una división, ἅπαντα γὰρ ὁμοίως ἢ πέρατα ἢ διαιρέσεις εἰσίν (1002b10-11).

La asimilación de las instancias señaladas en tanto límites, pudiera, sin embargo, llevarnos a pasar por alto ciertas características del fenómeno del ahora. En efecto, Aristóteles ha concretado el ser del ahora en términos que no tienen paralelo con el caso de puntos, líneas o superficies. El ahora indivisible es un factor no accidental de la discriminación aisthética: la

aprehensión de un eidos sensible, la discriminación de eidê heterogéneos es en un ahora indivisible y de un ahora indivisible, es decir, en la energeia constituida por una percepción se hace efectivo y se conoce un ahora indivisible. Ésta es una de las razones que explica por qué el ahora, aun compartiendo propiedades con puntos y líneas –*es* un límite, *no es* sustancia, *es* sin génesis y sin corrupción–, muestra una propiedad específica: "pero, no obstante, parece siempre ser otro", ἀλλ' ὅμως ἕτερον ἀεὶ δοκεῖ εἶναι (*Metafísica* 1002b7-8).

La coimplicación entre el ahora indivisible y la energeia teleia constituida por la percepción genera otras consecuencias. Como el ahora es indivisible puede ser "llenado" indistintamente por un acto perceptivo en el que se aprehende un eidos o *por* la discriminación de diversos eidê. En cualquier caso, como el ahora indivisible no es una parte del tiempo, y la percepción, que es en el ahora y del ahora, no es un cambio, no es ésta temporal ni aprehende un tiempo. Una percepción no es fragmentable, en ella no hay diferencias temporales. Sin embargo, no es menos cierto que la percepción es una energeia de una dynamis, la facultad sensible. Y el *darse un* acto de una dynamis parece implicar que *otros actos* de la dynamis *pueden ser*. La propia unidad de la percepción en un ahora indivisible parece así implicar que se dan otras percepciones, pues como actos de la misma potencia, percepciones diferentes no pueden ser sino sucesivas. Pero con estas observaciones entramos más bien en el terreno que toca a la próxima tarea: el estudio de la percepción, ya no como energeia teleia y en su relación con el ahora indivisible, sino en su vinculación con el cambio y el tiempo.

§ 3

Comprender la percepción como una energeia teleia y atribuirle un ahora indivisible parecen constituir dos tesis fundamentales de la teoría aristotélica de la percepción que se coimplican. En la exposición de Plotino sobre la eternidad y el tiempo está contenida una observación sobre el adjetivo τέλειον, *completo*, que nos permite atisbar en qué dirección hemos de proseguir el estudio del percibir para esclarecer el nexo entre percepción,

ahora y tiempo. Plotino llama la atención sobre la ilegitimidad del uso del término *completo*, τέλειον, para el ámbito de lo que es en el tiempo[235]. Τέλειον es en rigor lo que no está necesitado de nada, τὴν οὐδὲν δεομένην οὐδενὸς[236], porque no carece de nada, κατὰ πᾶν οὐκ ἐνδεὲς, y no está entero en un sentido pero carente en otro, καὶ οὐ ταύτῃ μὲν πλῆρες, ἄλλῃ δὲ ἐλλεῖπον[237]. A lo que es en el tiempo no es aplicable, según Plotino, con propiedad el término τέλειον. Y ello por una razón: todo ser en el tiempo está necesitado del después; está carente del tiempo del que tiene necesidad, δεόμενον καὶ τοῦ ἔπειτα, ἐλλεῖπον τῷ χρόνῳ οὗ δεῖται[238].

No nos interesa aquí exponer la interesante temática en la que la observación de Plotino se inscribe. La observación fue recogida en razón del interrogante que sugiere dirigir a la teoría aristotélica de la percepción: cómo se da cabida en ella, a partir de la comprensión de la percepción como energeia teleia, a la temporalidad. Pues de la incompletud, del carácter no τέλειον, de la percepción, el cotidiano estar en obra de la facultad sensible nos suministra la prueba más fehaciente. Aristóteles se ha expresado claramente sobre ello: en la vigilia el percibir constituye una *agitación*, un *tumulto*, ταραχή (*De los ensueños* 461a8). Pero Aristóteles no ha limitado sus referencias a la temporalidad del percibir a calificaciones como la señalada, ciertamente expresivas, pero vagas y desprovistas de articulación teórica. Por el contrario, el nexo entre percepción y tiempo, al igual que la vinculación entre percepción y ahora indivisible, se fundamenta en la propia estructura del percibir. Veamos cómo se articula esta fundamentación.

Los comentaristas griegos de Aristóteles interpretaron acertadamente que a la percepción, como a toda energeia teleia, le era asignable un ahora indivisible. Desde perspectivas interpretativas totalmente distintas, numerosos intérpretes contemporáneos han visto igualmente en la referencia al ahora indivisible *la* marca distintiva de la energeia teleia. Para éstos, al

235 Plotino, op. cit., 6, 39-40.
236 Ibídem, 6, 35.
237 Ibídem, 6, 37-38.
238 Ibídem, 6, 40-41.

igual que para los comentaristas griegos, la vinculación entre energeia teleia y ahora indivisible implica que, a diferencia del movimiento, la energeia teleia "cannot go on through time"[239]. O como señalaban los comentaristas griegos: la energeia del alma no avanza o transcurre en compañía del movimiento del tiempo.

En verdad, en todos los contextos en que aparece en el *Corpus aristotelicum* el término energeia teleia (o sus equivalentes: πρᾶξις τελεία, ἡ ἁπλῶς ἐνέργεια, ἡ τοῦ τετελεσμένου) está presente, de una u otra forma, la contraposición de las realidades así denominadas al movimiento. No obstante, si se hace de esta contraposición *la* vía para comprender aquellas realidades, se corre el riesgo de pasar por alto distinciones y propiedades relevantes. Así pudiera entenderse que la energeia teleia es asimilable al ser del ἐνεργείᾳ ὄν, como la estatua o el templo. En efecto, también el templo o la estatua es una realidad distinta del movimiento que representa su construcción e incluso podemos decir que cuando el templo ha sido construido, el movimiento en el que consiste su construcción ha cesado y es completo: καὶ τελεία ὅταν ποιήσῃ οὗ ἐφίεται (*Ética a Nicómaco* 1174a20-21). La energeia teleia no es equiparable al reposo o quietud, ἠρεμεῖν, del ser en acto que ha dejado tras de sí y ha resultado de un movimiento. No sólo ha de ser distinguida del movimiento sino también del ser del ἐνεργείᾳ ὄν, como el templo, que constituye el fin, τέλος, y el límite, πέρας, de un movimiento como la construcción.

Los textos aristotélicos nos suministran abundantes muestras de la pertinencia de la doble diferenciación señalada. En *Del alma* II, 5, intelección y percepción son diferenciadas de la correspondiente ἕξις, que ya en cuanto *entelejeia primera*, constituye, como señala Vigo "eine aktiv bestimmte Potentialität"[240]. La percepción o intelección es una χρῆσις de esa particular ἕξις. Al igual que el propio término χρῆσις, también otro término con el que se refiere Aristóteles a la energeia teleia, el término πρᾶξις, nos indica

[239] J. L. Ackrill, "Aristotle's distinction between energeia and kinesis", pp. 126, 129. Ackrill ha puesto de relieve acertadamente que este criterio no es válido para diferenciar energeia teleia y movimiento.

[240] Aristóteles, *Física. Libros III-IV*, intr., trad. y com.: A. Vigo, p. 178.

que resulta inadecuado focalizar la comprensión de la energeia teleia en el reposo[241]. De hecho Aristóteles advierte sobre ello: "es evidente que la energeia deviene y no existe como un objeto que se posee", ἡ δ' ἐνέργεια δῆλον ὅτι γίνεται καὶ οὐχ ὑπάρχει ὥσπερ κτῆμά τι (*Ética a Nicómaco* 1169b29-30, 1098b33-34.). En la energeia teleia es pensado un *devenir*, γίνεται, que ha de entenderse desde la diferencia con el movimiento, pero también con el ser del ἐνεργείᾳ ὄν que, como telos del movimiento, resulta del cese de éste. La energeia teleia es un devenir acabado; en tanto devenir, *gignomai*, es un fluir, pero acabado en tanto está referido al eidos presente en ella, como por ejemplo, el eidos patente a la energeia teleia conformada por la percepción. Como es acabada, no tiene que cesar, sino que puede permanecer, puede extenderse en el tiempo, puede *durar*. Pero también por ser acabada en cada ahora indivisible, puede dar lugar a límites dentro del continuo del tiempo.

El propósito de Aristóteles es esclarecer la estructura de ese devenir y uno de los medios a que recurre es la diferenciación con el movimiento. Su interés es dar razón de fenómenos como el placer, la percepción, la intelección, la vida, la *eupraxia*, la vida del dios, la prudencia, la felicidad, y para ello forja el término energeia teleia. Ahora bien, con el concepto energeia teleia no pretende Aristóteles nivelar o equiparar todos esos fenómenos. Mediante él accede a ellos, circunscribe una caracterización general, pero ni borra sus contornos propios ni los da por explicados, pues más bien en el examen de cada uno de ellos, como vamos a mostrar, pone de manifiesto las marcas propias de la estructura de la energeia teleia estudiada y, en especial, su nexo con el movimiento y el tiempo. Así, la percepción no es equiparable sin más a la energeia teleia constituida por la intelección, ni es, en general, ninguna energeia teleia de los seres no simples y perecederos (*Ética a Nicómaco* 1054b21-31, 1175a5-19) equiparable a una energeia teleia como la "vida óptima y eterna", ἀρίστη καὶ ἀΐδιος, del dios (*Metafísica* 1072b28), cuya naturaleza simple, impasible, inalterable y *autarkestaton –sibi ipsi suficientisimo* traduce Moeberke– hacen de la διαγωγή

[241] Ch. T. Hagen, "The energeia-kinesis distinction and Aristotle's conception of praxis", pp. 71-73.

divina un ἐνεργεῖν que por corresponder a una naturaleza simple es siempre del mismo modo. Aristóteles la ha denominado "acto de la inmovilidad", ἐνέργεια ἀκινησίας (*Ética a Nicómaco* 1154b27, igualmente *cf.* ἐν τῷ αὐτῷ διαμένον, *Física* 260a18).

Consideremos, a partir de las observaciones precedentes, la energeia teleia que constituye la percepción. Hemos visto cómo la fórmula "uno percibe y ha percibido al mismo tiempo", la tesis del venir a ser y dejar de ser de la percepción sin generación ni corrupción, y su calificación como un cierto todo, ὅλον τι, implican la correspondencia entre percepción y ahora indivisible: el eidos sensible y el acto en que es conocido vienen a ser sin génesis en un ahora indivisible. En *Metafísica* IX, 7, la fórmula "uno ve y ha visto al mismo tiempo", al igual que la unión de presente y perfecto, representa y reitera un propósito manifiesto, diferenciar la praxis teleia o energeia del movimiento: "a tal clase, en efecto, llamo energeia, a aquélla movimiento", τὴν μὲν οὖν τοιαύτην ἐνέργειαν λέγω, ἐκείνην δὲ κίνησιν (1048b34-35). Aristóteles no hace radicar la diferencia en el surgir "de una vez", ἀθρόως, de la energeia o en el ser en un ahora indivisible. De hecho, ninguno de estos elementos es ni siquiera mencionado en la exposición. La diferencia radica en el modo de presencia del fin, τέλος, en la praxis o energeia teleia y en el movimiento y en la consecuencia que los correspondientes modos de presencia del fin implican respecto al término, πέρας, de la energeia teleia y del movimiento. Aristóteles introduce las fórmulas en las que presente y perfecto se unen a ἅμα para hacer ver la estructura que bajo esta doble perspectiva de análisis caracteriza a la energeia teleia.

En la praxis o energeia teleia el τέλος es inherente, ἐνυπάρχει τὸ τέλος (1048b22-23). Para el movimiento el τέλος es el "a fin de", οὗ ἕνεκα (1048b21), οὗ ἐφίεται (*Ética a Nicómaco* 1174a21), πρὸς τὸ προκείμενον (1174a26), es decir algo distinto, ἀλλ' ἕτερον (*Metafísica* 1048b32-33, *Ética a Nicómaco* 1174a22-29), del movimiento mismo. Para hacer patente el modo de presencia del τέλος en la praxis o energeia teleia se sirve Aristóteles de la fórmula que estudiamos: ἀλλ' ἐκείνη (ᾗ) ἐνυπάρχει τὸ τέλος καὶ

(ἡ) πρᾶξις. οἷον ὁρᾷ ἅμα (καὶ ἑώρακε,) καὶ φρονεῖ (καὶ πεφρόνηκε,) καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν (1048b22-24). El diferente modo de presencia del τέλος en la praxis o energeia teleia y en el movimiento confiere a la vez al término, πέρας, de la energeia teleia y del movimiento un sentido diverso. Por serle inherente a la energeia teleia el τέλος, puede ésta durar indefinidamente. No está implicado en su τέλος la fijación del término, πέρας. Por el contrario, el τέλος del movimiento encierra para éste la fijación de su término. Alcanzar el fin implica para el movimiento su cese, el reposo. El τέλος del movimiento es el término, πέρας, del movimiento.

Asimismo dispone Aristóteles de la fórmula que nos ocupa para hacer patente esta diferencia entre praxis o energeia teleia y movimiento: εὖ ζῇ καὶ εὖ ἔζηκεν ἅμα, καὶ εὐδαιμονεῖ καὶ εὐδαιμόνηκεν. εἰ δὲ μή, ἔδει ἄν ποτε παύεσθαι ὥσπερ ὅταν ἰσχναίνῃ (1048b25-27). En el texto de *Ética a Nicómaco* X, 4, al que ya nos hemos referido, las fórmulas del tipo "uno ve y ha visto al mismo tiempo" no aparecen. No obstante, volvemos a encontrar la doble diferencia entre praxis o energeia teleia y movimiento destacada en *Metafísica* IX, 6, para cuya exposición sirve la fórmula que nos interesa. La inherencia del τέλος, característica de la praxis o energeia teleia, se expone en *Ética a Nicómaco* en estos términos: "[la energeia teleia] no está carente de nada que sobreviniendo después la perfeccionara en cuanto al eidos", οὐ γὰρ ἐνδεὴς οὐδενὸς ὃ εἰς ὕστερον γινόμενον τελειώσει αὐτῆς τὸ εἶδος (1174a15-16, 1174a9-20). La visión no es respecto a un fin, τέλους τινός (1174a20), al que tiende, οὗ ἐφίεται (1174a21), como meta, τέλος, y término, πέρας, a ella propuesto, πρὸς τὸ προκείμενον (1174a26). Por el contrario, el fin es inherente en la visión, y por ello es ésta completa, *teleia*. A consecuencia de ello "durante cualquier tiempo es ella completa", καθ' ὁντινοῦν χρόνον τελεία εἶναι (1174a14-15).

Al igual que en *Metafísica* IX, 6, tal modo de presencia del telos sirve en *Ética a Nicómaco* X, 6, para diferenciar explícitamente energeia y movimiento (1174a19, 1174b6-7). En efecto, todo movimiento, a diferencia de la energeia, está "carente del fin propuesto", ἐνδεὴς πρὸς τὸ προκείμενον (1174a26), "al que tiende", ἐφίεται, como término propio,

πέρας. Sólo a partir de este término o respecto al todo cumplido de su duración cabe decir de un movimiento que es completo, τελεία (1174a21-22, 29). En todo momento de su duración son los movimientos imcompletos, ἀτελεῖς (*Ética a Nicómaco* 1174a22). En *Metafísica* IX, 6, el modo de presencia del τέλος, específico de la praxis o energeia teleia fundamenta el atribuir a ésta una duración indefinida: "durante cualquier tiempo", καθ' ὁντινοῦν χρόνον (*Ética a Nicómaco* 1174a14-15), "en cualquier tiempo", ἐν ὁτῳοῦν χρόνῳ (1174b5-6), es la energeia acabada, completa, τελεία. En conclusión, ni la fórmula "uno percibe y ha percibido al mismo tiempo", ni la distinción entre energeia teleia y movimiento a la que sirve obligan a adscribir a la percepción *exclusivamente* un ahora indivisible. Cabe, como acabamos de ver, adscribirle un durar indefinido. Lo que no es posible es moverse en el ahora indivisible. En el pasaje de *Ética a Nicómaco* se señala expresamente: "parecería esto [el diferir energeia y movimiento] también a partir del no ser posible moverse sino en el tiempo, pero sí experimentar placer, pues lo que es en el ahora es un cierto todo", δόξειε δ' ἂν τοῦτο καὶ ἐκ τοῦ μὴ ἐνδέχεσθαι κινεῖσθαι μὴ ἐν χρόνῳ, ἥδεσθαι δὲ· τὸ γὰρ ἐν τῷ νῦν ὅλον τι (1174b7-9). V. Goldschmidt traduce así la proposición de la cita: "il n'est pas possible de se mouvoir, si ce n'est que dans le temps, alors qu'il est possible d'éprouver du plaisir (hors du temps): l'instant, en effet est en quelque sorte un tout"[242]. La misma expresión "hors du temps" se emplea en el comentario de R. A. Gauthier y J. Y. Jolif para referirse a la "action inmanente" como el ver o el placer que es "de soi hors du temps"[243].

Lo primero que ha de observarse a esta interpretación es lo siguiente: en lugar alguno de la exposición (*Ética a Nicómaco* 1174a13-1174b7) que precede a la proposición en cuestión se afirma que el placer o la visión sean fuera del tiempo y que en ello radique su diferencia con el movimiento. Sí se dice, por el contrario, que "durante cualquier tiempo", καθ' ὁντονοῦν χρόνον (1174a14-15), "en cualquier tiempo", ἐν ὁτῳοῦν χρόνῳ (1174b5),

[242] V. Goldschmidt, op. cit., p. 147.

[243] Aristóteles, *L'Éthique à Nicomaque*, introduction, traduction et commentaire par R. A. Gautier et J. Y. Jolif, t. II, p. 833. Como apoyo de tal afirmación remiten los autores sin explicación alguna a *Metafísica* 1048b18-35.

placer y visión son perfectos, lo que implica, como hemos visto arriba, que pueden durar indefinidamente. No es correcto, en consecuencia, describir *exclusivamente* la energeia teleia como "hors du temps". La energeia teleia es ciertamente en un ahora indivisible y, como el ahora no es una parte del tiempo, cabe afirmar que tal energeia es fuera del tiempo. Sin embargo, ésta es una descripción incompleta, pues, por un lado, la energeia teleia puede durar. Por otro lado ella es el estar en obra de la dynamis de un órgano, lo que implica que *necesariamente* ha sucedido a otro acto o al estar en reposo de la facultad.

Tenemos que preguntarnos bajo qué perspectiva se diferencia entonces en ese pasaje la energeia teleia respecto del movimiento. En las líneas que lo preceden hay una indicación que permite orientarnos: "del movimiento hemos hablado con rigor en otro lugar", δι' ἀκριβείας μὲν οὖν περὶ κινήσεως ἐν ἄλλοις εἴρηται (1174b2-3). Miguel de Éfeso precisaba que la referencia era el Libro sexto de la *Física* y en especial los capítulos 3 y 5[244]. En efecto, en estos textos se somete a examen la misma conjunción de elementos que se presenta en el pasaje: el ser en el tiempo del movimiento y el ahora indivisible. También allí se dice que no es posible moverse ni reposar sino en el tiempo y que no hay movimiento ni reposo en el ahora (*cf.* *Física* 234a24-234b9, 235a11-14, 236b19, 237b23, 239a23).

La perspectiva desde la que se estudia el moverse en *Física* VI y especialmente en los capítulos 3 y 5, permite a Aristóteles enriquecer la comparación entre energeia teleia y movimiento desarrollada en *Metafísica* IX, 6, al igual que en la exposición de *Ética a Nicómaco* que precede al pasaje que nos ocupa. A las diferencias entre energeia teleia y movimiento consideradas en estos textos añade el pasaje la diferencia que se nos muestra cuando comparamos energeia teleia y movimiento en su relación al ahora indivisible. Como se expone en *Física* VI, para el movimiento el no ser posible sino en el tiempo implica el no ser posible en el ahora. Por ser la energeia teleia un cierto todo, ὅλον τι, no fragmentable en etapas es ésta de una vez, lo cual implica para Aristóteles que es *en* un ahora

[244] *Cf.* V. Goldschmidt, op. cit., pp. 147, 186.

indivisible y *de* un ahora indivisible. Ello no implica que la energeia teleia no sea en el tiempo. Por el contrario, también el específico modo de ser en el tiempo de la energeia teleia hace manifiesto, frente al modo de ser en el tiempo del movimiento, su ser *completa*, *acabada*, τελεία. No es posible tomar lapso alguno de la duración de los movimientos, en que éstos no sean incompletos, ἀτελεῖς (*Ética a Nicómaco* 1174a22, 28-29), pues son justamente el acto de lo incompleto, τοῦ ἀτελοῦς (*Del alma* 431a6). Por el contrario, en cualquier tiempo en que el placer o la visión *son*, son ellos completos. Como son completos *ya* en el ahora indivisible en que surgen, es imposible que la prolongación en el tiempo perfeccione su eidos, τελειώσει αὐτῆς τὸ εἶδος (1174a16, 18-19).

El placer es para Aristóteles un índice de la energeia teleia. Y a partir de la consideración de la unión entre energeia teleia y placer, muestra asimismo Aristóteles cómo la energeia teleia constituida por la percepción está trabada con el tiempo. Aristóteles se pregunta: si en cualquier tiempo es la visión *completa*, τελεία, y a toda energeia teleia acompaña placer, ¿por qué no persistimos, por ejemplo, en la visión, y gozamos así continuamente? Y responde: el placer que sobreviene con una percepción encierra la concentración en esa energeia teleia que se ejerce por ello mientras la *dianoia* se mantiene intensamente firme, διατεταμένως περὶ αὐτὰ ἐνεργεῖ (*Ética a Nicómaco* 1175a8-9); pero después la energeia no es así, sino descuidada, παρημελημένη (1175a10), y por ello el placer se desvanece.

La causa es cierto vicio, διὰ πονηρίαν τινά (*Ética a Nicómaco* 1154b29), de nuestra naturaleza no simple, que la hace necesitada de cambio, καὶ ἡ φύσις ἡ δεομένη μεταβολῆς (1154b30-31), y hace del hombre un ser inconstante, εὐμετάβολος (1154b30). Lo nuevo llama a nuestra *dianoia* (*Ética a Nicómaco* 1175a6) y desplaza a la percepción presente, nos saca del presente (*Retórica* 1371a30). Pero éste es sólo uno de los aspectos que ponen de relieve la vinculación entre el tiempo y la percepción, y en realidad tiene él su fundamento en la explicación que permite comprender la vinculación entre percepción, ahora y tiempo. Si bien la percepción es energeia teleia, no es menos cierto que la percepción es el acto de una facultad de un cuerpo orgánico.

intuir y concentrarse en una es óbice para la otra. (golosinar)

En tanto energeia teleia la percepción conforma un fenómeno dual. Por un lado es acabada en un ahora indivisible, por otro lado dura, es en el tiempo. Bajo el primer aspecto, en ella reposa la posibilidad de los ahoras como límites indivisibles. Bajo el segundo aspecto, ella misma implica continuidad temporal.

§ 4

El estudio de la diferencia entre energeia teleia y movimiento revela la correspondencia entre percepción y ahora indivisible. En el parágrafo precedente mostramos asimismo cómo esta correspondencia no se contradice con la atribución del ser en el tiempo a la energeia teleia. Hemos puesto de relieve, finalmente, cómo, si bien la percepción es una energeia teleia, por constituir una energeia de una naturaleza no simple parece estar ella de alguna manera trabada con el movimiento, o más precisamente con la necesidad de cambio.

Pero la relación entre la energeia teleia constituida por la percepción, y el movimiento, y las implicaciones respecto a la temporalidad del percibir y la posibilidad del percibir el tiempo que encierra tal relación, se ponen de manifiesto propiamente cuando consideramos la percepción en su carácter de energeia de un cuerpo orgánico. Pues en tanto energeia teleia la percepción no se identifica ciertamente con un movimiento, pero no es sin el movimiento de un órgano que, a su vez, no tiene lugar si *hypokeimena* externos no lo originan. Este planteamiento está vinculado a una tesis central de la teoría aristotélica de la percepción: "la energeia de lo sensible y la del sentido es una y la misma si bien su ser no es el mismo", ἡ δὲ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ τῆς αἰσθήσεως ἡ αὐτὴ μέν ἐστι καὶ μία, τὸ δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτὸ αὐταῖς (*Del alma* 425b26-27, 426a15-17).

La exposición que le dedica Aristóteles es escueta. Tras la estricta formulación recurre a una observación explicativa, pero no en términos neutros sino mediante la insistencia ("quiero decir [...]", λέγω δ'[...]) en el valor técnico de los términos empleados en la formulación: "quiero decir, por ejemplo, el sonido conforme a acto y el oído conforme a acto", λέγω

δ' οἷον ὁ ψόφος ὁ κατ' ἐνέργειαν καὶ ἡ ἀκοὴ ἡ κατ' ἐνέργειαν (425b27-28). Esta terminología tiene tras de sí, como es sabido, los análisis dedicados al estar en obra y en potencia. Resulta, por consiguiente, de la mayor importancia observar con precisión qué elementos de aquella temática ha destacado Aristóteles en la parca explicación de la tesis que nos ocupa.

Inmediatamente después de la observación terminológica indicada (425b26-27), Aristóteles enfoca y pone de manifiesto el aspecto de aquella temática que le interesa destacar para exponer su tesis: "pues cabe que alguien, teniendo oído, no esté oyendo, así como no siempre está sonando lo que es sonoro", ἔστι γὰρ ἀκοὴν ἔχοντα μὴ ἀκούειν, καὶ τὸ ἔχον ψόφον οὐκ ἀεὶ ψοφεῖ (425b28-29). Con esta concisa expresión hace ver Aristóteles que la energeia de lo sensible y la del sentido forman parte de la clase de energeia que *De la interpretación* denomina τὰ μετὰ δυνάμεως (23a25), es decir, aquella que "no siempre está en acto", οὐκ ἀεὶ ἐνεργεῖ (21b15, 19a10-11), y que, por consiguiente, es en sentido propio energeia *de* una dynamis.

Pero estas indicaciones no agotan el alcance de aquella comprimida proposición aristotélica. El verbo "cabe, es posible", ἔστι, en la frase "pues cabe [...] no esté oyendo", ἔστι [...] μὴ ἀκούειν (425b28-29), y la expresión "no siempre", οὐκ ἀεὶ (425b29), especifican lo que interesa a Aristóteles poner de manifiesto respecto a tal ἐνέργεια μετὰ δυνάμεως. En efecto, tanto en *De la interpretación* como en la polémica contra las tesis de los megáricos desarrollada en *Metafísica* IX, Aristóteles ha mostrado cómo ha de entenderse ese ser posible que se muestra en el ámbito de la ἐνέργεια μετὰ δυνάμεως. A tal fin se ha servido del verbo "ἐνδέχεσθαι", aceptar, caber, admitirse, que en la tradición latina se traducirá por *contingere*. Con este verbo se precisa el sentido de *ser posible* en los siguientes términos: ni imposible ni necesario. Ni imposible ni necesario es el acto o el reposar de aquellas potencias. Con el sentido precisado, el verbo "ἐνδέχεσθαι" no es, por consiguiente, aplicable a lo necesario, a lo que es siempre o a lo que nunca es. Para nuestro objeto encierra ello una importante consecuencia: el acto de la facultad sensible y su estar en potencia

necesariamente se suceden uno a otro en el tiempo. Ambos suceden, pues, en un "cuando", ὅτε.

Que Aristóteles, en el texto que estudiamos, toma en cuenta los análisis sobre dynamis y energeia desde la perspectiva expuesta, lo prueban las líneas que siguen a las que acabamos de estudiar: "pero cuando lo que puede oír está en acto y lo que puede sonar suena, entonces viene a ser a la vez el oído conforme a acto y el sonido confome a acto", ὅταν δ' ἐνεργῇ τὸ δυνάμενον ἀκούειν καὶ ψοφῇ τὸ δυνάμενον ψοφεῖν, τότε ἡ κατ' ἐνέργειαν ἀκοὴ ἅμα γίνεται καὶ ὁ κατ' ἐνέργειαν ψόφος (425b29-426a1). No obstante, si bien en estas proposiciones la perspectiva señalada está presente para mostrar que el "cuando" constituye un requisito del percibir, contienen ellas a su vez, como veremos, especificaciones sobre la percepción que complementan dicha perspectiva, justamente en dirección hacia lo que nos interesa precisar: la correspondencia entre percepción y "cuando".

Para interpretar estas líneas (425b26-426a1) ha de tenerse en cuenta el propósito al que responden. Forman parte, como hemos señalado, de la explicación de la tesis "la energeia del sentido y del sensible es una y la misma, si bien su ser es otro" (425b26-27). La adecuada interpretación de estas proposiciones depende de la correcta comprensión del término "ἅμα". Pudiera ser éste traducido, por ejemplo, por "a la vez, simultáneamente, al mismo tiempo". La tesis que estudiamos de acuerdo a esta interpretación de "ἅμα" sería: "simultáneamente" vienen a ser la energeia del sensible y del sentido. Aristóteles considera que su tesis ni se ajusta a tal significación de "ἅμα" ni encierra la implicación que se apoya en esta acepción. En efecto, unas líneas más adelante se ocupa de hacer ver el sentido preciso de "ἅμα" que la tesis implica: "puesto que una es la energeia del sensible y del sentido, pero su ser otro, necesariamente a la vez desaparecen y se mantienen el así denominado oído y sonido", ἐπεὶ δὲ μία μέν ἐστιν ἡ ἐνέργεια ἡ τοῦ αἰσθητοῦ καὶ τοῦ αἰσθητικοῦ, τὸ δ' εἶναι ἕτερον, ἀνάγκη ἅμα φθείρεσθαι καὶ σώζεσθαι τὴν οὕτω λεγομένην ἀκοὴν καὶ ψόφον [...] (426a15-18). La energeia del sentido y la del sensible no son meramente simultáneas sino "necesariamente simultáneas", ἀνάγκη ἅμα.

En cuanto *energeia meta dynameôs* y necesariamente simultánea a la energeia del sensible, la energeia teleia constituida por la percepción está enlazada con el tiempo en una relación no reducible a la coimplicación con el ahora indivisible. Pues no hay contradicción alguna en admitir el durar, el prolongarse en el tiempo de la percepción. Precisamente como la praxis o energeia teleia es ya siempre completa, puede prolongarse indefinidamente. En ciertos casos en que percibimos algo de forma continua puede incluso prolongarse el *pathos* de la percepción no estando ya ésta en acto (*De los ensueños* 459a24-27, 459b7-23, 460b2-3). Pero Aristóteles, como sabemos, ha visto en la distinción de ahoras una condición necesaria del percibir el tiempo. Y como la presencia sensible de un eidos está ligada a *un* ahora indivisible, la presencia *teleia* de *un* eidos sensible durante cierto tiempo no es para Aristóteles la experiencia sensible en la que se distinguen ahoras: un índice de ello es la imposibilidad de predicar propiamente la velocidad de la percepción o el placer (*Ética a Nicómaco* 1173b1-5).

Más bien la distinción de ahoras tiene su fundamento en la condición de *energeia meta dynameôs* de la energeia teleia. El estar en acto y el estar en reposo de la facultad sensible se suceden uno al otro en el tiempo, pero como todo acto de la facultad sensible es una energeia teleia, es decir, un acto en un ahora indivisible, *también* las percepciones se suceden una a otra en el tiempo. Actos distintos de la facultad sensible sólo pueden ser sucesivos, pues necesariamente en el caso de una sola facultad, en un tiempo indivisible ha de ser uno el acto: ἀλλὰ κατὰ μίαν δύναμιν καὶ ἄτομον χρόνον μίαν ἀνάγκη εἶναι τὴν ἐνέργειαν· μιᾶς γὰρ ἡ εἰσάπαξ μία χρῆσις καὶ κίνησις, μία δὲ ἡ δύναμις (*De la sensación y lo sensible* 447b17-20).

Un planteamiento análogo en referencia al ahora está contenido en la tercera aporía del inicio del tratado del tiempo. Allí se hacía ver que sólo por ser sucesivos pueden ser diferentes los ahoras. A la misma conclusión se llega en la teoría aristotélica de la percepción, pero dotando a la tesis de importantes precisiones en lo que respecta al ser y el conocimiento del ahora. Pues, como en dicha teoría se pone de manifiesto que el ahora indivisible no es una instancia que pueda ser aprehendida por sí misma, sino conjuntamente con la aprehensión de un eidos sensible, la sucesión de

ahoras y la sucesión de percepciones parecen coimplicarse. Además, la unidad de la percepción –reflejo de la unidad del eidos sensible presente en la percepción en un ahora indivisible– y la sucesión de las percepciones se condicionan recíprocamente. En conclusión, puede señalarse: la percepción es siempre una fase de una sucesión continua conformada por el flujo del percibir. Sin embargo, en tanto aprehensión de un eidos la percepción puede ser considerada como un punto indivisible. En este sentido la sucesión de percepciones parece ser la condición de posibilidad para la distinción de ahoras.

En las observaciones precedentes se ha puesto de manifiesto la sucesión de percepciones como condición de posibilidad de la distinción de ahoras, pero no se ha explicado cómo lleva a cabo la facultad sensible dicha distinción. Por otro lado, como sabemos, la distinción de ahoras es *uno* de los factores que conforman la percepción del tiempo, pues ésta se hace efectiva no al distinguir ahoras sino al distinguir *conjuntamente* ahoras y lo intermedio, τὸ μεταξύ, a ellos. Esta doble distinción es posible, según Aristóteles, al percibir movimiento. Hemos de preguntarnos, por consiguiente, para concluir, si la psicología aristotélica complementa de alguna manera los análisis ya expuestos y suministra elementos adicionales para el esclarecimiento de la distinción implícita en la percepción de tiempo.

Lo primero que ha de observarse es que la aludida distinción, en la que el tratado del tiempo sitúa el conocer el tiempo, *no* constituye un problema que Aristóteles afrontara en sus tratados psicológicos. Tampoco el ahora es un objeto explícito de estudio en la teoría aristotélica de la percepción. Y sin embargo, como hemos visto, el ahora indivisible aparece como elemento fundamental de diversas tesis medulares de la teoría, cuyo estudio aporta significativas contribuciones para comprender la naturaleza y el acceso cognoscitivo al ahora. Al igual que en el caso del ahora, hemos de investigar, si la estructura implícita en la percepción del tiempo o alguno de sus elementos están presentes en la teoría de la percepción.

La unidad de la percepción y la sucesión de percepciones se condicionan recíprocamente. Ello no significa que el percibir constituya una serie discreta de actos atómicos, encapsulado cada uno en sí mismo e

inconexo con los demás. Si ya en los entes naturales en general se mantiene a través del cambio una instancia permanente, τὸ ὑποκείμενον, absurdo sería que en aquellos seres cuyos cambios precisamente representan más bien la conservación del propio ser, σώζει γὰρ τὴν οὐσίαν (*Del alma* 416b14, 17-19), los actos de la facultad sensible dieran lugar a una especie de continua aniquilación y reinstauración de la facultad.

El planteamiento aristotélico es exactamente inverso: al estar en obra el ser vivo conserva su eidos. Por un lado, en la polémica con los megáricos[245], destaca Aristóteles la permanencia de la facultad cuando no está en acto: no nos convertimos en ciegos cuando no estamos viendo, ni en sordos cuando no estamos oyendo, en tal caso "los mismos serán ciegos muchas veces al día, y sordos", οἱ αὐτοὶ τυφλοὶ ἔσονται πολλάκις τῆς ἡμέρας, καὶ κωφοὶ (*Metafísica* 1047a9-10). Por otro lado, que la unidad de la percepción y la sucesión de las percepciones se condicionen recíprocamente significa *también* que toda percepción implica su distinción respecto a la que le antecede.

Pero Aristóteles comprende la identidad por la que indagamos en un sentido aún más amplio: ella hace posible también la distinción entre los actos de diverso tipo que se suceden en el alma. La unidad y mismidad de la facultad constituye una cierta identidad que permanece continuamente a través de la sucesión de las percepciones y de los actos del alma en general. A esta identidad se ha referido Aristóteles en el Libro IX de la *Ética a Nicómaco*: "el que ve se da cuenta de que ve y el que oye se da cuenta de que oye y el que anda de que anda e, igualmente en todos los otros casos, hay algo percibiendo que estamos en acto, de forma que cuando percibimos, ese algo percibe que percibimos y cuando pensamos que estamos pensando y percibir que sentimos o pensamos es percibir que somos [...]", ὁ δ' ὁρῶν ὅτι ὁρᾷ αἰσθάνεται καὶ ὁ ἀκούων ὅτι ἀκούει καὶ ὁ βαδίζων ὅτι βαδίζει, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως ἔστι τι τὸ αἰσθανόμενον ὅτι ἐνεργοῦμεν, ὥστε ἂν αἰσθανώμεθ' ὅτι αἰσθανόμεθα, κἂν νοῶμεν,

245 *Cf.* A. Rosales, "Dynamis y energeia", pp. 79 ss., y A. D'Angelo, *Heidegger e Aristotele: la potenza e l'atto*, pp. 369 ss.

ὅτι νοοῦμεν, τὸ δ' ὅτι αἰσθανόμεθα ἢ νοοῦμεν, ὅτι ἐσμέν [...] (*Ética a Nicómaco* 1170a29-33).

Este pasaje ha dado lugar a numerosos comentarios en los que se ha insistido, por ejemplo, en la reflexividad del percibir[246], la vinculación entre la reflexividad de la energeia teleia y el placer[247], o la comprensión de tal reflexividad como indisolublemente referida al ser en el mundo del hombre, es decir, al vivir[248]. Pero a nosotros nos interesa fundamentalmente destacar las implicaciones temporales que encierra. Para ello ha de ser visto en conjunción con un pasaje de *De la sensación y lo sensible* en el que el percibir que describe el pasaje de la *Ética a Nicómaco* es puesto en relación con el tiempo.

El contexto al que pertenece el fragmento tiene por objeto analizar si hay algún tiempo que sea absolutamente imperceptible. Aristóteles no pregunta por un tiempo que nadie percibiera, sino por un tiempo que nos pase completamente desapercibido en razón de su pequeñez (*De la sensación y lo sensible* 448b3-4). Ya en un pasaje anterior del mismo tratado se había preguntado por la percepción de sensibles mínimos como la diezmilésima parte del grano de mijo o el intervalo de cuarto de tono en una melodía (445b30 ss.). La respuesta de Aristóteles era: si bien la diezmilésima parte del grano de mijo o el cuarto de tono no son percibidos de forma *akribês*,

246 W. Welsch, op. cit., pp. 420-426. En 1170a31-32 Bywater propuso la enmendación ὥστε ἂν αἰσθανώμεθ' ὅτι αἰσθανόμεθα, κἂν νοῶμεν, ὅτι νοοῦμεν. Bekker editó: ὥστε αἰσθανοίμεθ' ἂν ὅτι αἰσθανόμεθα καὶ νοοῖμεν ὅτι νοοῦμεν. La enmendación ha tenido buena acogida entre numerosos estudiosos modernos. *Cf.* Ch. H. Kahn, art. cit., pp. 78-79.

247 Ibídem, pp. 416-420.

248 K. Oehler, *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*, pp. 253-261. Oehler contrapone desde esta perspectiva el planteamiento aristotélico a la *certitudo* cartesiana. Para Aristóteles percibir que percibimos o pensamos implica percibir que somos, que se vive, ὅτι ἐσμέν, τὸ δ' αἰσθάνεσθαι ὅτι ζῇ (*Ética a Nicómaco* 1170 a 32-34). Oehler comenta: "so bedeutet hier einai nicht das Sein als Denkendsein, als Sein einer res cogitans, sondern das Sein als Existieren im Vollsinne animalischer Lebendigkeit, wie sie gerade durch dsên bezeichnet wird" (p. 256). *Cf.*, igualmente, J. Owens, "The self in Aristotle": "[...] the self of which one is concomitantly aware in every act of cognition is basically represented as a sensible thing" (p. 713). "Self is known only on the basis of concomitant awareness in the perception of sensible things" (Ibídem, p. 720).

no es menos cierto que la vista ha recorrido, ἡ ὄψις ἐπελήλυθεν (446a1), el grano de mijo y en este sentido ha sido ya percibida la milésima parte. Igualmente ocurre con el cuarto de tono. Si bien éste no es percibido de forma *akribês*, es decir, no es discriminado, hemos oído toda la melodía continua, καίτοι συνεχοῦς ὄντος ἀκούει τοῦ μέλους παντός (446a 2-3), y en este sentido lo hemos percibido.

En la misma dirección ofrece Aristóteles su respuesta al problema del tiempo absolutamente imperceptible. Percibimos *un* tiempo y percibimos en *un* tiempo, lo que no quiere decir que percibamos con ἀκρίβεια cualquier parte de ese tiempo, sino que, de modo análogo al percibir la milésima parte del grano de mijo, cuando percibimos *un* tiempo y en el tiempo en que percibimos *un* tiempo, éste ha sido en su totalidad "recorrido" por el percibir y puede decirse que en este sentido cualquier parte ha sido percibida y en cualquier parte de ese tiempo se ha percibido.

La pregunta por un tiempo absolutamente imperceptible conduce en realidad a la pregunta por el percibir un fenómeno continuo como el tiempo. Aristóteles tiene presente en el fragmento que la continuidad de un tiempo significa su unidad como todo perfectamente cohesionado, carente de fisuras o interrupciones, e indaga cómo ha de ser una percepción de tal fenómeno si en efecto percibimos tiempo. Pues cabría objetar que *no* nos es accesible la percepción del tiempo en su continuidad y que no percibimos un tiempo o no percibimos en un tiempo sino por accidente, es decir porque percibimos una parte o en una parte de él pero no la totalidad, no *un* tiempo en tanto continuo. En ese caso no percibiríamos propiamente *un* tiempo, porque al percibir un tiempo habría partes de ese tiempo completamente imperceptibles. El percibir un tiempo sería así una conjunción de percibir cierta parte y no percibir ciertas partes de ese tiempo, es decir, no sería estrictamente percibir un *todo* temporal, sería percibir *por accidente* un tiempo, como cuando decimos que caminamos en el año 2006 porque caminamos el 1° de junio de 2006.

Para enfrentar esta objeción y mostrar que no percibimos por accidente *un* tiempo y en *un* tiempo, sino que percibimos, como comenta Alejandro,

"absoluta y propiamente", ἁπλῶς καὶ κυρίως[249], *un* tiempo y en *un* tiempo, toma en cuenta Aristóteles el percibir que percibimos y somos. Si durante el tiempo continuo en el que nos percibimos a nosotros mismos o a otro, y percibimos que percibimos y somos, percibiéramos este tiempo del modo indicado, es decir, por accidente, ocurriría que mientras nos percibimos a nosotros mismos y percibimos que percibimos y somos, habría fragmentos de tiempo en los que no percibimos que somos ni que percibimos, y tal fisura, o interrupción del percibir y de nuestro ser nos pasaría desapercibida, dándose a la vez un percibir y no percibir que somos y vivimos, lo cual es imposible. Por el contrario, percibir un tiempo continuo y percibir en un tiempo continuo implica lo opuesto al percibir por accidente, en el sentido indicado, un tiempo: el percibir ha "recorrido" exhaustivamente el tiempo percibido o el tiempo en el que se ha percibido y por eso dice *un* tiempo o en *un* tiempo.

Pero en realidad el tratamiento del problema es abstracto e incompleto si hablamos meramente del tiempo. Pues el tiempo, como recuerda acertadamente Alejandro en su comentario[250] al pasaje que estudiamos, no es algo que pueda ser percibido por sí mismo. Percibir "absoluta y propiamente", ἁπλῶς καὶ κυρίως, *un* tiempo es percibir el tiempo en el que cambia un móvil en el sentido de "en un tiempo primero", ὡς ἐν πρώτῳ (*Física* 236b20), y no "en virtud de otro", ὡς καθ' ἕτερον (*Física* 236b20), como si dijéramos, por ejemplo, que algo cambia en el año porque cambia en el día (*Física* 236b21). Percibimos tiempo a una con el movimiento de un móvil, al igual que percibimos un ahora a una con la aprehensión de un eidos sensible o de la distinción de varios eidê sensibles. Debemos, en consecuencia, dirigir los análisis precedentes al esclarecimiento del percibir conjuntamente tiempo y movimiento. Para ello hemos de considerarlos en conjunción con los análisis en los que, a partir de la tematización de la percepción como energeia teleia y *energeia meta dynameôs* de un cuerpo, se ponía de relieve la correspondencia entre el ahora indivisible y la percepción.

---

249 Alejandro de Afrodisia, *In Librum De Sensu Commentarium*, 149, 6-7.

250 Ibídem, 147, 5-8, 154, 9-11. Tomás de Aquino (op. cit., 271), repite la observación de Alejandro.

En el tratado del tiempo, la percepción de tiempo se analizaba como una distinción entre ahoras y lo intermedio, τὸ μεταξύ, a ahoras. Tal distinción implicaba la percepción de movimiento. Más que para aclarar la percepción de tiempo, esta descripción se orientaba a hacer ver cómo en el percibir se hacían efectivas las condiciones de posibilidad que el movimiento representa en relación al ser del tiempo. De hecho, la consideración de la percepción del tiempo se enmarca en el tratado en el examen de la vinculación entre movimiento y tiempo. Por ello, la alteridad de ahoras implicada en la percepción de tiempo, la unidad de lo intermedio a tales ahoras, y la diferencia entre lo intermedio y tales ahoras eran más bien aclaradas en tanto condiciones de posibilidad inherentes al movimiento que como actos de una facultad cognoscitiva. Así la alteridad de ahoras aparecía fundada en la localización del movimiento y la plural unidad constituida por el móvil. Del mismo modo, la unidad de lo intermedio y su diferencia de los ahoras aparecían fundadas en la unidad y continuidad de la dimensión, μέγεθος, y la identidad conceptual, τῷ λόγῳ (*Física* 220a8), del ente en movimiento.

La teoría aristotélica de la percepción permite invertir aquella perspectiva y complementar el análisis de la percepción del tiempo haciendo hincapié ya no en cómo el movimiento hace posible el percibir tiempo, sino en cómo es posible explicar el estar en acto de la facultad sensible al percibir tiempo. Ciertamente no hemos de perder de vista que se trata de un percibir conjuntamente tiempo y movimiento. Pero no sólo hemos de mirar al movimiento para analizar la percepción, sino al movimiento y a lo que el estudio de la teoría de la percepción nos revela sobre el percibir. Por de pronto, se aclara algo que en el tratado del tiempo permanecía sin determinar y que en la Antigüedad parece haber dado lugar a controversia[251]:

[251] Dentro de la tradición peripatética, se ha conservado un fragmento de Galeno, que pertenecería a su obra Περὶ ἀποδείξεως, en torno al cual parece haberse generado ya desde Alejandro de Afrodisia una controversia concerniente a este problema. La tesis es la siguiente: "κινούμενοι νοοῦμεν τόν χρόνον". Udo Jeck (op. cit., p. 157) expone en estos términos una de las principales implicaciones de la afirmación de Galeno: "Er will zeigen, das schon die mit dem Denkprozess verknüpfte Bewegung den Zugang zur Zeit eröffnet. Denken ist für Galen keine zeitfreie noetische Erscheinung. Im Vollzug der Intellektion bewegen wir uns und erhalten Zugriff zur

percibir tiempo implica la sucesión del percibir, es decir, el ser en el tiempo del propio percibir. Ya la distinción de ahoras indivisibles implica, como hemos visto, percepciones sucesivas: decir dos ahoras implica actos sucesivos del alma. Pero con mayor fuerza aún implica la sucesividad, la continuidad del percibir inherente a la percepción de *un* tiempo. Acabamos de ver la explicación: percibir un tiempo en sentido propio y absoluto, es decir, no accidentalmente, implica para el percibir "haber recorrido" todo ese tiempo sin topar con fisuras.

La percepción del tiempo implica tanto la sucesión continua del propio percibir, como la percepción sucesiva de ahoras indivisibles diferentes, o sea, sucesivos. Pues la exhaustividad en el "recorrido" de un continuo requiere de su delimitación. Percibimos un movimiento como continuo porque percibimos el tránsito de X a Y. Es decir, al percibir el movimiento de un móvil aprehendemos *tanto* eidê contrarios en un mismo móvil como el tránsito del móvil de uno de éstos a otro eidos contrario.

Percibir eidê contrarios implica sucesión tanto en el percibir como en lo percibido, pues eidê contrarios no pueden estar presentes a la vez en lo mismo: καὶ ὅσα μὴ ἐνδέχεται ἅμα παρεῖναι τῷ ἀμφοῖν δεκτικῷ (*Metafísica* 1018a22-23). Pero, asimismo, la percepción de eidê contrarios implica también la percepción de algo que se mantiene en el cambio: *el hypokeimenon, lo que ahora posee tal determinación y de nuevo una contraria,* ἐστί τι τὸ ὑποκείμενον ταῖς μεταβολαῖς, οἷον κατὰ τόπον τὸ νῦν μὲν ἐνταῦθα πάλιν δ' ἄλλοθι, καὶ κατ' αὔξησιν ὃ νῦν μὲν τηλικόνδε πάλιν δ' ἔλαττον ἢ μεῖζον [...] (*Metafísica* 1042a33 ss.). Los eidê a los que corresponden esas determinaciones contrarias, no están sometidos a cambio, son sin génesis y dejan de ser sin corrupción, y por eso dice Aristóteles que son en un ahora. Sin su aprehensión no es posible percibir

Zeit". Para Simplicio, y en general, para los comentaristas griegos, parecía imposible aceptar que la propia constitución del tiempo, fundada en el numerar del intelecto, fuera ella misma temporal (*cf.* U. R. Jeck, op. cit., pp. 153 ss). Aristóteles, en *De la memoria y la reminiscencia*, señalaba que no es posible inteligir sin tiempo incluso lo que *no* es en el tiempo (450a7-9). En otro de los fragmentos conservados de Galeno se dice: "τὰ ἀκίνητα, [...] κινούμενοι νοοῦμεν".

un movimiento y, consiguientemente, un tiempo. Su aprehensión hace posible la delimitación de un tiempo mediante ahoras indivisibles. La percepción de eidê contrarios hace posible la de ahoras contrarios, ἄκρα, como se lee en el tratado del tiempo. Pero como el cambio hace posible la presencia (sucesiva) de eidê contrarios, puede afirmarse que la percepción de ahoras contrarios, ἄκρα, no es posible sin la percepción del movimiento. La percepción de ahoras y la de tiempo se condicionan así recíprocamente.

La percepción de cada uno de los eidê contrarios implica la percepción de un ahora indivisible. La percepción del tránsito es sucesiva, como el tránsito mismo, y no contiene aprehensión manifiesta de eidê en ahoras indivisibles sino que, también como el tránsito, es continua. En el tratado del tiempo, Aristóteles denominaba extremos, ἄκρα, a los ahoras de la percepción del tiempo. Las observaciones precedentes permiten aportar otro elemento para el esclarecimiento de esta calificación: los ahoras implicados en el percibir el tiempo se califican como ἄκρα porque tienen su fundamento en la aprehensión de eidê contrarios de un móvil. La percepción del tiempo implica, en consecuencia, tanto percibir ahoras indivisibles en ahoras indivisibles como el tránsito de un móvil. Los dos factores se condicionan recíprocamente para dar lugar a la percepción de tiempo. Decir dos ahoras implica decir dos veces "ahora", implica pues, la sucesión de lo percibido y del percibir.

El problema que queda abierto es el siguiente: si bien los actos de la facultad sensible son sucesivos, ¿cómo hace efectiva su identidad aquella instancia que el pasaje de *Ética a Nicómaco* citado parece describir como responsable de la identidad del que percibe y es, en la distinción de ahoras y en el "haber recorrido" lo continuo implicados en la percepción del tiempo? Ni en el tratado del tiempo ni en los tratados psicológicos parece haberse planteado Aristóteles esta cuestión sobre la percepción del tiempo. Históricamente, la respuesta a esta pregunta recaerá, como es sabido, en señalar que tal identidad ha de implicar cierto *retener* por el cual nos es presente lo pasado y puede el alma comparar, distinguir y *representarse* así lo sucesivo. Cierta memoria y fantasía parecieran estar implícitos en el percibir el tiempo. De la fantasía y la memoria trata la próxima sección del capítulo.

5.3. PERCEPCIÓN, FANTASÍA Y TIEMPO

Las lecciones que E. Husserl impartió sobre la conciencia del tiempo[252], constituyen una referencia fundamental entre las investigaciones del siglo XX dedicadas al análisis de la conciencia del tiempo. Su trabajo se inicia con la exposición y la crítica de los planteamientos de F. Brentano sobre el origen del tiempo (§ 3-7). Para Brentano, el origen de las representaciones temporales se encuentra en la región de la fantasía. Por una ley inexorable, a las respectivas representaciones perceptivas se conectan sin ningún intermediario representaciones mnémicas. La intuición originaria del tiempo es de este modo una creación de la fantasía. *Creemos oír* una melodía, pero en rigor no hay percepción de la sucesión, puesto que en realidad lo pasado aparece para una conciencia en el modo de la fantasía. Husserl rechaza los planteamientos de Brentano y haciendo hincapié en la manifiesta diferencia entre la percepción del tiempo y la fantasía del tiempo, es decir, entre el percibir una sucesión y el recordar una sucesión, trata de poner de relieve cómo en la percepción del tiempo la retención y la protensión son modos de referencia intencional al pasado y al futuro mismos.

Las tesis de F. Brentano convergen con la posición que la tradición filosófica ha mantenido para explicar la percepción del tiempo. A través de Brentano, E. Husserl se enfrenta a una amplia tradición para la cual la aprehensión del tiempo se da mediante fantasía. La *Crítica de la razón pura* desarrolla una de sus formulaciones más célebres y elaboradas. Ya en la Antigüedad la pregunta por la existencia del tiempo llevó a diversos filósofos a radicar en el alma el ser del tiempo, calificando el tiempo como φάντασμα, ἐπίνοιαν ψιλὴν, νόημα o μέτρον[253]. Pero la tradición a la que pertenecen

---

252 E. Husserl, *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente.*

253 Sexto Empírico atribuye esta tesis a los atomistas: χρόνος ἐστὶν ἡμεροειδὲς καὶ νυκτοειδὲς φάντασμα (*Adversus Mathemathicus,* X, 181-188). Sobre las dificultades que presenta la interpretación de "φάντασμα" en este testimonio y sobre los epicúreos y el tiempo, *cf.* A. García Calvo, op. cit., pp. 164 ss. La calificación del tiempo como ἐπίνοιαν ψιλὴν pertenece al estoicismo y la recoge Proclo (*cf.* U. R. Jeck, op. cit., pp. 79-83. *Cf.*, igualmente, V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, pp. 13 ss.). A Antifón se atribuye la comprensión del tiempo como νόημα o μέτρον. También los peripatéticos Boeto y Critolao parecen haber comprendido el

las afirmaciones de Brentano se remonta propiamente a la recepción e interpretación de la teoría aristotélica del tiempo que tiene lugar en siglo XIII.

A través de los árabes, especialmente Avicena y Averroes, y mediante la disposición de nuevas traducciones de la *Física*, los estudiosos del siglo XIII entraron en contacto con el tratado aristotélico del tiempo y elaboraron sus propias interpretaciones de la teoría aristotélica. Para ello se han servido no sólo del trabajo de Avicena y Averroes y de la tradición de los comentaristas griegos por ellos transmitida, sino también de las consideraciones sobre el tiempo desarrolladas por Agustín en el Libro XI de las *Confesiones*.

En la influencia de Agustín sobre los filósofos cristianos se conjugaba, obviamente, la originalidad de los análisis con el prestigio de quien los suscribía. No obstante, si bien la teoría aristotélica del tiempo ha sido recibida e interpretada desde los inicios del siglo XIII en diálogo abierto con los análisis de Agustín, ello no ha implicado ni la subordinación doctrinal de los planteamientos aristotélicos a los análisis de Agustín ni la homogeneidad de las interpretaciones desarrolladas. Por el contrario, como ha mostrado en detalle el provechoso trabajo de Udo Jeck[254], el abanico de las interpretaciones es amplísimo. En uno de sus extremos se sitúan quienes señalan con la terminología de la época que el tiempo es "solum in apprehensione"[255]. En el extremo opuesto aparecen quienes vinculan por entero el ser del tiempo al movimiento y lo consideran como "passio quedam motus vel habitus"[256], "passio rerum"[257], "dispositio rei extra"[258], haciendo prácticamente del tiempo un *ens naturae*. Entre estos últimos proliferan las críticas a los análisis de Agustín. Pedro Olivi llega incluso a considerar los planteamientos de Agustín como una ficción a la que los filósofos han sucumbido víctimas de su propia imaginación[259]. Entre las posiciones extremas señaladas se sitúan numerosos intentos por dar razón del ser del tiempo a partir de la confluencia del movimiento y el alma. Desde esta directriz de equilibrio se evalúan y confrontan los aciertos y deficiencias de los planteamientos de Aristóteles y Agustín.

Alberto Magno expuso escuetamente la función que cumple la imaginación en relación con el tiempo: "His rationibus Augustinus consentit dicens quod tempus non est nisi in anima, et tempus est secundum eum distensio animi accepta per imaginationem inter designationem duorum momentorum. Momenta autem duo nihil aliud vocat quam duas renovationes sitas in mobili, quod movetur, sicut duas elevaciones in sole, quia sol secundum cursum comunes distinguit horas et momenta. Unde collectio horum momentorum per imaginationem tempus est"[260]. Udo Jeck ha mostrado[261] en detalle cómo en este pasaje se entremezclan tesis de Avicena con consideraciones de Agustín en las que inserta y acentúa Alberto Magno la función de la imaginación con un lenguaje que proviene también de los árabes. Por encima de múltiples discrepancias en torno al ser del tiempo y a la localización de la imaginación, ya sea en la facultad sensible,

tiempo como "μέτρον" (*cf.* U. R. Jeck, op. cit., p. 90-92). Una buena síntesis de los argumentos desarrollados en la Antigüedad desde Zenón hasta Boeto contra la existencia del tiempo como *ens naturae* se encuentra en U. R. Jeck, op. cit., pp. 71-93.

254 U. R. Jeck, op. cit. Remito a su extensa y cuidadosa recopilación de textos de Avicena, Averroes y de los filósofos del siglo XIII para las citas de estos autores.

255 U. R. Jeck, op. cit., pp. 329-335, 409-411.

256 La afirmación se encuentra en el *De tempore* de Robert Kilwardby (*cf.* U. R. Jeck, op. cit., p. 285).

257 La tesis se presenta en el comentario de Roger Bacon a la *Física* y está enmarcada en las objeciones de Bacon a las consideraciones de Averroes sobre el número y el tiempo. Vale la pena recogerlo por la referencia que incluye a la imaginación: "Ad objectum respondeo quod numerus dupliciter; aut numerus pro actione numerantis aut pro forma distinguente res et numerante, que est passio rerum. Primo modo numerus est actio, et sic est in anima, sed sic non est tempus numerus, sed secundo modo secundum quod numerus est passio rerum distinguens res et numerans ipsas. Ad aliud, aliquid potest esse apud animam aut sicut in cognoscente et ymaginante, et sic est verum quod dicit; aut sicut in subjecto, et sic est falsum, quia anima ymaginatur apud eam motum est sic ymaginatur tempus" (*cf.* U. R. Jeck, op. cit., p. 215).

258 Es la tesis de Bonaventura (*cf.* U. R. Jeck, op. cit., p. 279).

259 Pedro Olivi ha desarrollado una de las críticas más interesantes del siglo XIII a los planteamientos de Agustín. Para Olivi las consideraciones de Agustín tienen fundamento en una tesis falsa resultante de la influencia de la imaginación: la puntualización y *annihilatio* del ahora presente (*cf.* U. R. Jeck, op. cit., pp. 418-425).

260 U. R. Jeck, op. cit., p. 222.

261 Ibídem, p. 223.

ya sea en la intelectiva, la función de *distensio animi* y *collectio* atribuida por Alberto Magno a la *imaginatio* se mantiene prácticamente como un lugar común en la tradición interpretativa que se conforma a lo largo del siglo XIII.

También en la teoría tradicional que adscribe el tiempo al llamado sentido común y lo incluye entre los sensibles comunes se reconoce a la fantasía como un factor constitutivo de la percepción del tiempo. A través del examen de este planteamiento característico de la teoría del sentido iniciamos el estudio de la vinculación entre percepción, fantasía y tiempo que se presenta en los textos aristotélicos. Mostramos en primer lugar (§ 1), cómo la explicación que la teoría del sentido común ofrece de la percepción del tiempo conjuga la referencia a la fantasía con la comprensión de tal percibir como una aprehensión atemporal. En segundo lugar (§ 2), ponemos de relieve cómo prueba Aristóteles el estatus *aisthético* de la memoria y el recuerdo. Por último (§ 3), a partir de la contraposición entre recuerdo y percepción que Aristóteles desarrolla en *De la memoria y la reminiscencia,* mostramos cómo Aristóteles ha reconocido la percepción del tiempo como un percibir sucesivo en el que "lo anterior" se aprehende de modo diferente a como se aprehende en el recuerdo.

§ 1

En el capítulo precedente hemos llamado la atención sobre el paradójico resultado interpretativo al que da lugar la adscripción del tiempo al sentido común. La teoría del sentido común, a la vez que adscribe el tiempo al sentido común, desvincula por completo el análisis de la percepción del tiempo de la consideración de las diversas capacidades igualmente atribuidas al sentido común.

Una situación similar se revela cuando examinamos cómo se interpreta en esta teoría la función de la fantasía en la percepción del tiempo. La teoría reconoce ciertamente que conocemos el tiempo mediante el fantasma. De hecho, la adscripción de la percepción del tiempo al sentido común se fundamenta en que éste es conocido mediante el fantasma, pues el fantasma

es una afección del sentido común. Sin embargo, la teoría no especifica análisis alguno sobre la función de la fantasía que complemente la escueta afirmación que acabamos de reseñar en torno al percibir tiempo. Pero el estudio del texto aristotélico en que se apoya dicha argumentación permite descubrir que en la interpretación del texto elegida están implícitas diversas consideraciones sobre la fantasía y la percepción del tiempo.

El fragmento en cuestión nos es conocido. Se trata del pasaje de *De la memoria y la reminiscencia* con cuya cita y análisis cerrábamos el capítulo dedicado a la crítica de la teoría del sentido común y de su inclusión del tiempo entre los sensibles comunes (450a9-12). El pasaje, como expusimos, representa una pieza clave mediante la que se pretende fundamentar conjuntamente la teoría del sentido común y la adscripción del tiempo al sentido común. Pero ahora no interesa ni tomar en cuenta las deficiencias de la interpretación del texto desarrollada por los defensores de la teoría del sentido común ni conjeturar y suplir su comprensión de la fantasía. Por el contrario, partimos de la interpretación del texto que ellos suscriben y ponemos de relieve qué lugar atribuye implícitamente a la fantasía en la percepción del tiempo.

Hay una directriz básica destacable: la nivelación entre la percepción de la extensión, la del movimiento y la del tiempo que la interpretación encuentra en el texto. Si bien los propios intérpretes reconocen que se trata de una premisa inexpresa[262] en el pasaje y nunca formulada[263] en los textos aristotélicos, la interpretación que analizamos asume[264] como premisa fundamental que los tres continuos –extensión, movimiento y tiempo– son conocidos mediante un fantasma (*De la memoria y la reminiscencia* 450a9-12). Los tres son sensibles comunes, es decir, son, de acuerdo a la clasificación del capítulo 6 del Libro II de *Del alma,* sensibles por sí mismos. La nivelación

262 Aristóteles, *On memory*, trad. and com. R. Sorabji, pp. 74-75.
263 *Cf.* J. Wiesner, art. cit., p. 186.
264 Esta presuposición aparece claramente formulada en el artículo citado (p. 184) de J. Wiesner: "Die Kontinua Ausdehnung (oder Gröse), Bewegung und Zeit (mégethos, kínesis, jrónos) sind untereinander eng zusammenhängende Spezies der Gattung posón, für welche die nämliche Art des Erfassens gelten wird wie für die Gattung, also die Vorstellung".

de extensión, movimiento y tiempo, en tanto sensibles conocidos mediante fantasma y en tanto sensibles por sí mismos, encierra una decisión interpretativa sobre el significado que se otorga al fantasma en la percepción del tiempo. Dentro de la teoría que estudiamos, la referencia al fantasma como factor constitutivo de la percepción del tiempo *no* responde al intento de explicar el percibir un continuo *sucesivo* como lo es el tiempo –y lo es también el movimiento–, sino que parece más bien responder al intento de explicar la percepción de un continuo en general, pues, en efecto, *también* se apela al fantasma para conceptuar la percepción de un continuo *no sucesivo* como la extensión, μέγεθος.

A esta observación pudiera replicarse que la referencia al fantasma significa, para la teoría que nos ocupa, que tanto la percepción de un continuo sucesivo como la de uno no sucesivo implican una sucesión en el propio percibir y por ello se da tal percibir mediante un fantasma. Pero éste no es el caso, sino que ocurre precisamente lo contrario. La asimilación de movimiento y tiempo a extensión en tanto sensibles percibidos mediante fantasma implica que la percepción de cada uno de éstos no es sucesiva. Dicho de otro modo, implica que la percepción de la sucesión no es ella misma sucesiva.

Para examinar las razones que permiten sostener estas afirmaciones hemos de reparar en cómo conceptúa la teoría que estudiamos el percibir del sentido común. En el capítulo anterior expusimos sus características fundamentales comparándolo con el percibir de los sentidos. Con miras al propósito que nos ocupa, resulta especialmente relevante tomar en cuenta aquellas características que los defensores de la teoría del sentido común ponen de manifiesto al confrontar las operaciones del sentido común con las limitaciones "espacio-temporales" a la que están restringidas en su opinión las operaciones de los sentidos. El referente de cada uno de los sentidos es el respectivo sensible. Lo sensible se hace presente siempre para el sentido en un aquí y en un ahora. El sentido común no está restringido al aquí y al ahora, porque su referente no es propiamente lo sensible sino las representaciones que le aportan los sentidos. Para el sentido común pueden así ser copresentes instancias que para los sentidos son *necesariamente*

sucesivas, pues lo sucesivo es presente para el sentido común como fantasma[265]. Y de este modo explica la teoría del sentido común la percepción del tiempo: la sucesión es presente para la percepción mediante fantasma.

Los análisis precedentes permiten concluir que cuando en la teoría del sentido común se afirma que el tiempo es conocido mediante un fantasma y es objeto del sentido común, implícitamente asume esta teoría que la percepción del tiempo no es sucesiva. La referencia al fantasma en la conceptuación del percibir el tiempo, lejos pues de responder al intento de explicar cómo, siendo la percepción del tiempo sucesiva, es posible percibir la sucesión, responde, por el contrario, al reconocimiento de que la percepción del tiempo no es ella misma sucesiva. Nos encontramos de este modo ante una nueva formulación de la respuesta ofrecida por Simplicio a las célebres consideraciones de Galeno que reseñamos arriba. Contra la tesis de Galeno ha defendido Simplicio, al igual que la teoría del sentido común, que la aprehensión del tiempo no posee configuración temporal. Por el contrario, aprehendemos lo sucesivo simultáneamente en un ahora.

§ 2

Si confrontamos la directriz desde la que la teoría del sentido común interpreta la percepción del tiempo con las consideraciones aristotélicas, presentes en el tratado del tiempo y en los estudios psicológicos, se evidencia en ella dos deficiencias fundamentales. Por un lado, esta teoría no somete a análisis los factores que integran tal percibir; por otro lo aísla del estudio de las capacidades que atribuye también al sentido común y en especial de una que Aristóteles analizó con detenimiento: la memoria y el recuerdo.

En efecto, según mostramos en el capítulo precedente, Aristóteles no sólo pone de relieve cómo la percepción del tiempo representa un percibir particular que implica la articulación de diferentes factores, sino que también,

265 *Cf.* J. I. Beare, op. cit., p. 287. En el artículo "Memoria y reminiscencia en Aristóteles" (pp. 72-73), A. Cappelletti sigue la teoría del sentido común. Cappelletti subraya que el sentido común prescinde del tiempo. El sentido común "maneja atemporalmente imágenes".

explícita e implícitamente, los discrimina y los vincula a los análisis desarrollados en su teoría de la percepción. La evaluación de la teoría tradicional que ve en la fantasía un factor constitutivo de la percepción de tiempo ha de tomar en cuenta tales consideraciones aristotélicas y en especial el estudio de la memoria y el recuerdo. Desde esta directriz interpretativa se ha de evaluar también las exiguas afirmaciones sobre la percepción del tiempo suministradas por la teoría del sentido común, así como su implícito reconocimiento del carácter no sucesivo del percibir tiempo.

De acuerdo al proceder habitual observado en el examen de las facultades del alma, Aristóteles inicia el estudio de la memoria y el recuerdo preguntándose qué es lo recordable (*De la memoria y la reminiscencia* 449b9). La respuesta se ofrece en los siguientes términos. En primer lugar lo recordable se equipara a lo pasado, τὸ γενόμενον, y se contrapone a lo futuro, τὸ μέλλον, y a lo presente, τὸ παρὸν (449b10-15). En consecuencia, la memoria se contrapone, por un lado a la opinión, δόξα, y a la expectación, ἐλπίς, y por otro a la percepción, facultades a las que se les asigna, respectivamente, lo futuro y lo presente. Tras esta caracterización inicial, Aristóteles afina la determinación de lo recordable. Para ello diferencia lo recordable por sí mismo de lo recordable por accidente y distingue recuerdo de reminiscencia. Éste es el esquema argumentativo que dispone Aristóteles para circunscribir lo recordable y la memoria. Con su análisis comenzamos el estudio del acceso al tiempo que la memoria proporciona al ser vivo y su relación con la percepción del tiempo.

La adscripción de lo pasado, lo presente y lo futuro, a la memoria, la opinión y expectación, y la percepción, respectivamente, ofrece la primera delimitación de lo recordable. Lo recordable es lo pasado, τὸ γενόμενον, la memoria es de lo pasado. La articulación de modos temporales y facultades que enmarca esta afirmación encierra una estructura significativa en relación a nuestro objeto de estudio.

En efecto, varias facultades –memoria, opinión y expectación, percepción– se contraponen de acuerdo al modo temporal del referente que le corresponde a cada una. Pero con ello, a su vez, los modos temporales se asignan a facultades que poseen diferente estatus cognoscitivo. La opinión

responde a una capacidad humana, pues implica la razón, mientras que la percepción es la propiedad que define al animal en general. También en *De las partes de los animales*, señala Aristóteles que el hombre es el único animal ἐν ἐλπιδί γίνεσθαι καὶ προσδοκίᾳ τοῦ μέλλοντος (669a20). La percepción es de lo presente, el futuro es δοξαστὸν καὶ ἐλπιστόν (*De la memoria y la reminiscencia* 449b11). Estas afirmaciones contienen importantes implicaciones para el estudio del acceso cognoscitivo al futuro. No obstante, como veremos, poseen su marco específico de interpretación en la próxima sección dedicada al análisis del nexo entre intelecto y tiempo.

Nuestro interés se centra ahora en la memoria y lo pasado, y es a la memoria a la que en especial nos interesa dirigir la observación anterior. ¿Cuál es el estatus cognoscitivo de la memoria frente a la percepción y la opinión? Aristóteles elabora su respuesta a partir de una modificación del esquema inicial señalado, inspirada, como comenta Tomás de Aquino "ex communi usu loquendi"[266]. En efecto, no sólo decimos lo presente cuando está presente un sensible, por ejemplo cuando se ve esto blanco. También hablamos de lo presente cuando estamos teorizando (449a17). Por el contrario, nadie dice que recuerda cuando está percibiendo. Nadie dice tampoco que recuerda cuando está teorizando o captando intelectualmente algo.

De modo que si bien la percepción es sólo de lo presente (449b 14-15), no sólo la percepción es de lo presente. También a la intelección corresponde lo presente, τὸ παρὸν. Y, como tanto la percepción como la intelección ponen al hombre ante lo presente, así al hombre le es dado el recuerdo de lo sensible y de lo inteligible. Cuando alguien recuerda, dice que antes percibió "x" o bien que antes teorizó "y". Lejos, pues, de aclarar cuál sea el estatus cognoscitivo de la memoria, esta reformulación del esquema inicial del tratado obliga, por el contrario, a la investigación a enfrentar dificultades supletorias: recordable y también presente parece ser tanto lo sensible como lo inteligible. La correspondencia inicial entre memoria y lo pasado no resulta afectada por la corrección del esquema.

[266] Tomás de Aquino, op. cit., 307.

La reformulación del esquema que inicia el tratado *De la memoria y la reminiscencia* suscita un problema que modifica también la prosecución del propósito inicial de circunscribir lo recordable. Si lo inteligible no es en el tiempo, ¿cómo puede afirmarse su conformidad con "lo presente cuando está presente", τὸ δὲ παρὸν ὅτε πάρεστιν (*De la memoria y la reminiscencia* 449b15)? ¿Cómo puede hacerse congruente con lo pasado, τὸ γενόμενον? Pues, en verdad, al igual que distinguimos entre percibir y recordar algo sensible, distinguimos entre estar teorizando o contemplando intelectualmente algo y estar recordando que teorizamos o contemplamos intelectualmente "x".

¿Cómo dar razón de este factum que las operaciones del alma imponen al hombre? *De la memoria y la reminiscencia* remite al examen de la fantasía en *Del alma* e indica claramente a qué aspecto de aquellas consideraciones ha de atenderse: "puesto que acerca de la fantasía se ha hablado antes en los estudios acerca del alma, e inteligir no es posible sin fantasma [...]" (449b 30-450a1). El largo párrafo que inicia esta frase es controvertido y la primera dificultad, como ya ha habido ocasión de señalar, surge respecto a cuál de los "ὥστε" (450a11, 450a13) insertos en él, ha de vincularse con el "ἐπεὶ" (449b30) inicial. No obstante, en relación con la cuestión que acabamos de formular, se mantiene a salvo de las discordias interpretativas la siguiente respuesta: *no hay memoria sin fantasma* (450a13) y sólo por no ser posible sin fantasma resulta la intelección objeto de recuerdo. Lo inteligible resultaría así recordable *por accidente* y la memoria se vincularía al intelecto accidentalmente (450a13-14). Estas afirmaciones permiten una respuesta a la cuestión señalada arriba: sólo en tanto *phantaston* es lo inteligible asimilable a lo pasado.

En el párrafo que consideramos, se señala una vinculación por accidente entre intelecto y memoria a partir de la afirmación de que no hay memoria sin fantasma. También la determinación de qué sea lo recordable por sí mismo, y a qué facultad del alma pertenezca por sí misma la memoria se logra en *De la memoria y la reminiscencia* a partir de esta afirmación y de los análisis sobre la fantasía desarrollados en *Del alma*. El examen de la fantasía en *Del alma* alcanza dos conclusiones sobre la vinculación entre fantasía,

percepción e intelección: 1. No es posible inteligir sin fantasma, οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή (431a16-17, igualmente 431b2, 432a 8-9), y 2. No hay fantasía sin percepción. La fantasía se origina en la percepción, es similar a ella y de lo que ella es, καὶ ὧν αἴσθησις ἔστιν, [...], καὶ ὁμοίαν (428b11-14).

La tesis *no hay memoria sin fantasma*, de *De la memoria y la reminiscencia*, es vinculada por Aristóteles a la primera de las conclusiones señaladas en *Del alma* que, como veíamos, se reafirma en *De la memoria y la reminiscencia*, para concluir que la actividad noética es *accidentalmente* recordable. La misma proposición de *De la memoria y la reminiscencia* ha de ser leída en conjunción con la segunda de las conclusiones alcanzadas en *Del alma* para determinar qué sea lo recordable por sí mismo y a qué facultad pertenece por sí misma la memoria. Lo recordable por sí mismo es aquello "de lo que es la fantasía", ὧν ἐστι φαντασία (*De la memoria y la reminiscencia* 450a24), es decir, según sabemos por *Del alma*, lo sensible. Lo inteligible es recordable no por sí mismo, sino en tanto su aprehensión no es posible sin fantasía. La memoria pertenece por sí misma a la facultad de la que es la fantasía, οὗπερ καὶ ἡ φαντασία (*De la memoria y la reminiscencia* 450a23), la facultad sensible. Como prueba de la adecuación de estas tesis aduce Aristóteles: "por eso [por ser una capacidad sensible] se da también en otros animales y no sólo en los hombres", διὸ καὶ ἑτέροις τισὶν ὑπάρχει τῶν ζῴων, καὶ οὐ μόνον ἀνθρώποις (450a15-16).

§ 3

Con las consideraciones precedentes se ha dado respuesta a la pregunta sobre el estatus cognoscitivo de la memoria con que se inicia el tratado *De la memoria y la reminiscencia*: la memoria es una capacidad sensible. El recuerdo es un acto de la facultad sensible en tanto phantastikon. Estas afirmaciones permiten afrontar de modo más certero la interpretación de la correspondencia entre la memoria y lo pasado que se establece desde las primeras líneas de *De la memoria y la reminiscencia*. Puesto que el recuerdo comparte con la percepción el estatus aisthético, la interpretación de la correspondencia entre la memoria y lo pasado ha de llevarse a cabo a través

de una cuidadosa consideración de similitudes y diferencias entre el recuerdo y la percepción, a la cual *De la memoria y la reminiscencia* adscribe, al igual que otros textos del *Corpus*, lo presente, el ahora, τὸ νῦν, τὸ παρὸν. La finalidad de estas consideraciones es tratar de esclarecer si, como ha pensado la tradición, la percepción del tiempo es para Aristóteles asimilable al recuerdo o implica un cierto recordar y responde por ello a una estructura cognoscitiva próxima a la del recuerdo.

El propio tratado sugiere esta directriz interpretativa en sus consideraciones iniciales al presentar el recuerdo como un tener percepción sin que el respectivo *hypokeimenon* esté en obra como causa de tal percepción, ἄνευ τῶν ἔργων (449b18-19) y entender que la explicación del fenómeno del recuerdo ha de dar razón de éste como si de un ver u oír lo no presente se tratara, εἴη γὰρ ἂν καὶ ὁρᾶν τὸ μὴ παρὸν καὶ ἀκούειν (450b19-20). También el estudio de otra actividad, el sueño, igualmente característica de la facultad sensible en tanto phantastikon, parte de la contraposición entre el percibir en sentido propio y absoluto, ἐνεργεῖν δὲ τῇ αἰσθήσει κυρίως καὶ ἁπλῶς (*Del sueño y la vigilia* 454b13-14) y el sueño, comprendido como un cierto percibir cuyo cómo y en qué manera se ha de investigar, πῶς δὴ καὶ τίνα τρόπον, ἐπισκεπτέον (*De los ensueños* 459a11). *De la memoria y la reminiscencia* tiene por objeto diferenciar el recuerdo no sólo de otras capacidades de discernimiento como la percepción o la opinión, sino también frente a otros actos de lo phantastikon como sueños, alucinaciones o la mera fantasía. Y, precisamente, la ineludible referencia o localización respecto al ahora presente inherente al recuerdo es una marca de este cuasi percibir o fantasía respecto a otras fantasías. Recopilar casos de fantasía y *endoxa* sobre la fantasía constituye, como es sabido, un momento fundamental del estudio aristotélico de la fantasía.

La percepción es la facultad que define al animal. Aristóteles circunscribe su límite inferior y su máximum. La posesión del tacto es la condición mínima suficiente de la presencia de la facultad. Al comienzo de la *Metafísica* y, por cierto, con el propósito de diferenciar animal y hombre, indica la conjunción de elementos que conforma la presencia plena que la facultad sensible puede alcanzar: dotación de todos los sentidos, movimiento

local, fantasía, memoria (*Metafísica* 980a27ss.) La suma de estos elementos permite calificar al animal que los detenta de *phronimon* en cierta manera y atribuirle también cierta capacidad de aprendizaje. Igualmente en *Segundos analíticos* afirma Aristóteles que la memoria es una capacidad sensible de la que algunos animales participan (99b35 ss.).

A esta caracterización del máximum de la facultad sensible, en *De la memoria y la reminiscencia* añade: *sólo los animales que perciben tiempo pueden recordar* (449b28-29, 450a18-19). La primera mención de esta tesis se da en el tratado como conclusión del siguiente argumento: *la memoria es de lo pasado, por lo que toda memoria va acompañada de tiempo, de modo que sólo los animales que perciben tiempo recuerdan*, διὸ μετὰ χρόνου πᾶσα μνήμη, ὥσθ' ὅσα χρόνου αἰσθάνεται, ταῦτα μόνα τῶν ζῴων μνημονεύει (449b27-30).

La segunda mención de la tesis se enmarca en una consideración del recuerdo más específica, lo cual permite precisar en cierto modo tanto el sentido del vago "acompañada de tiempo", μετὰ χρόνου, como de la expresión "perciben tiempo", χρόνου αἰσθάνεται, contenidos en la primera mención. Aristóteles señala que, cuando se recuerda, siempre se da un cierto percibir algo y un percibirlo además como anterior, y lo anterior y posterior es en el tiempo, ἀεὶ γὰρ ὅταν ἐνεργῇ τῇ μνήμῃ, [...] ὅτι εἶδε τοῦτο ἢ ἤκουσεν ἢ ἔμαθε, προσαισθάνεται ὅτι πρότερον· τὸ δὲ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν χρόνῳ ἐστίν (450a19-22). El acto de to phantastikon que constituye el recuerdo tiene, pues, una de sus marcas específicas en la inclusión del posicionamiento temporal de lo recordado respecto al ahora presente en el que se recuerda. Tal es la explicación de por qué sólo los animales que perciben el tiempo pueden recordar. Esta afirmación implica dos tesis: por un lado, que percibir tiempo no se identifica con el posicionamiento temporal de lo recordado que se da y conoce en el recuerdo; por otro lado, que el conocimiento originario de lo anterior en sentido temporal se alcanza en la percepción, no en el recuerdo.

La adecuada interpretación de la relación entre percepción del tiempo y recuerdo que sustenta la precedente explicación requiere estar atentos a una reiterada afirmación de *De la memoria y la reminiscencia*. La tesis adopta

dos tipos de formulación. En la primera Aristóteles señala que recordar algo implica que desde lo recordado al recuerdo presente "el tiempo ha transcurrido", ὅταν γένηται χρόνος (449b25), τὸ δὲ μνημονεύειν καθ' αὑτὸ οὐχ ὑπάρχει πρὶν χρονισθῆναι (451a29-30). En el otro tipo de formulación se determina el referente del recuerdo contraponiéndolo al referente de la percepción. El recuerdo es de lo pasado, sin embargo, la percepción es de lo presente, del ahora, y se conceptúa en estos términos: "del ahora en el ahora no hay memoria", τοῦ δὲ νῦν ἐν τῷ νῦν οὐκ ἔστι μνήμη (449b25-26); "lo que ahora se experimentó no se recuerda ahora", οὐχ ὃ νῦν ἔπαθε, νῦν μνημονεύει (451a31).

Debemos preguntarnos qué aportan estas afirmaciones para la confrontación entre el recuerdo y la percepción del tiempo. Pues como ambas ponen de manifiesto diferencias entre recuerdo y percepción, ha de investigarse si en esa diferenciación está contemplada también la percepción del tiempo. Para obtener una respuesta se ha de comparar con la mayor precisión posible el recuerdo y la percepción del tiempo. Ésta ha sido comprendida por Aristóteles como un distinguir, al percibir movimiento, entre un ahora anterior y un ahora posterior y lo intermedio a ellos. Como vimos, la aprehensión de ahoras indivisibles tiene lugar en la aprehensión de eidê característica de la percepción. En la comprensión de la percepción como energeia teleia está implícita la adscripción del ahora indivisible a la aisthêsis. La distinción de ahoras implica la sucesión de sensaciones, pues, como vimos también, la percepción es una *energeia meta dynameôs* de un cuerpo. ¿Son estos ahoras indivisibles equiparables al ahora, τὸ νῦν, a lo presente, τὸ παρὸν, al que *De la memoria y la reminiscencia* describe como referente de la percepción? ¿Es equiparable el ahora anterior, νῦν πρότερον, de la percepción del tiempo, al πρότερον que se hace manifiesto en el recuerdo? El πρότερον del recuerdo no se da sin fantasma, οὐκ ἄνευ φαντάσματος ἐστιν (450a13), ¿se da también con fantasma el ahora anterior en la percepción del tiempo?

Ciertamente, la capacidad de recordar presupone para Aristóteles la percepción de tiempo. El conocimiento originario de lo anterior tiene lugar en la percepción de tiempo, no en el recuerdo. A su vez lo anterior, τὸ πρότερον, que se hace manifiesto en el recuerdo, no parece accesible para

el percibir: no podemos ahora ver u oír en sentido propio lo que vimos el año pasado o escuchamos esta mañana. La diferencia no radica sólo en la magnitud de la distancia temporal –imposible como objeto de percepción– respecto al ahora presente que caracteriza al πρότερον del recuerdo, comparada con la que se da entre los dos ahoras que se distinguen al percibir tiempo, sino que parece tratarse de modos diferentes de hacerse manifiesto lo anterior, τὸ πρότερον. Uno de ellos presupone al otro y si bien ambos corresponden, en verdad, a actos de la facultad sensible, ambos son actos cognoscitivos irreductibles.

Percibir es la capacidad elemental de conocimiento. La fantasía, a su vez, como se pone de relieve en el Libro III de *Del alma*, presupone la percepción y comparte los objetos de ésta –lo sensible–, pero ni se identifica con ella ni con ninguna otra facultad o combinación de facultades del alma. En un caso se trata de un percibir, en el otro del cuasi percibir en que consiste el estar en obra la facultad sensible en tanto phantastikon. Por tratarse precisamente de recuerdo y no de mera fantasía, sueño o alucinación, a tal acto de lo phantastikon es inherente la localización temporal de lo recordado respecto al ahora presente en que se recuerda. Si el hombre puede distinguir entre recuerdo y percepción, de alguna manera esta distinción ha de ser valedera también para el modo como se da el conocimiento de lo anterior al percibir tiempo y el modo como se da al recordar. Si hubiera plena identificación no sería ello posible, y, además, no cabría afirmar que el recuerdo presupone la percepción del tiempo. A partir de estas observaciones, ha de interpretarse la adscripción del ahora y lo presente a la percepción que reitera *De la memoria y la reminiscencia* y contrapone a lo pasado como objeto del recuerdo.

Por de pronto, ha de señalarse que en la contraposición entre el ahora presente, lo pasado y lo futuro, *De la memoria y la reminiscencia* utiliza los términos τὸ παρὸν, τὸ νῦν, τὸ γενόμενον y τὸ μέλλον con su sentido habitual de acontecimientos, sucesos en general. La argumentación en la que se inscribe el uso de los términos τὸ γενόμενον y τὸ μέλλον no exige en absoluto atribuirles el sentido de ahoras inextensos. Lo mismo cabe afirmar respecto al uso de los términos lo presente, τὸ παρὸν, o el ahora,

τὸ νῦν, en el tratado[267]. Puede interpretarse, sin contradicción alguna con la argumentación desarrollada en *De la memoria y la reminiscencia*, que los términos τὸ παρὸν y τὸ νῦν no significan un ahora indivisible. Ello tiene importantes consecuencias para interpretar la diferencia entre recuerdo y percepción del tiempo.

En *De la memoria y la reminiscencia*, Aristóteles considera el ahora como objeto del percibir, comprendiéndolo como una presencia temporalmente extendida. No se trata obviamente de aquel sentido usual del termino "νῦν" identificado con el horizonte del día que Aristóteles reseña en el tratado del tiempo. Pues es manifiesto que no percibimos en la tarde lo que vimos al amanecer. Pero ¿no es acaso manifiesto también que lo presente que se ofrece al percibir puede ser, por ejemplo, un carro pasando por la calle, o un sonido apagándose? El propio tratado del tiempo se ha referido al cambio presente, contraponiéndolo además al cambio que ha pasado y al futuro, καὶ ἡ μεταβολὴ ἡ μὲν παροῦσα μία, ἡ δὲ γεγενημένη καὶ ἡ μέλλουσα ἑτέρα (*Física* 220b6-8. *Cf.*, también en la *Física,* παρούσης κινήσεως, 231b25, παρεῖναι κίνησιν, 231b26). Si el ahora que considera *De la memoria y la reminiscencia* como objeto de percepción es un tiempo presente, ¿no parece ello confirmar lo señalado en el tratado del tiempo, a saber, que *percibimos* tiempo, es decir, que la distinción de ahoras y de lo intermedio, es efectivamente un acto perceptivo?

Pero ¿cómo es posible distinguir instancias sucesivas en general si, cuando la una es, la otra ya no es? Y ¿cómo es posible distinguir ahoras indivisibles y además *totalizar* algo sucesivo, tenerlo presente como un todo y distinguirlo de los ahoras que lo delimitan, si tales ahoras, al igual que lo intermedio, son sucesivos? En la tradición interpretativa que se remonta al

[267] Como señala A. Vigo (op. cit., pp. 77-78), el uso cotidiano del término "ahora" está referido a situaciones y posee por lo general "praktische Bedeutung". Al respecto, Vigo llama la atención sobre la fórmula "νῦν αντὶ τῶνδε" presente en la *Ética a Nicómaco* 1110b3. G. E. L. Owen ("Aristotle on time", pp. 140-148) advierte sobre una propiedad del uso cotidiano del término "ahora" que denomina "the retrenchability of now": lo que un hablante asume como presente depende de lo que considera como pasado o futuro, o como ambos. Tanto Vigo como Owen ven en el ahora inextenso una significación derivada y "abstracta" respecto al uso cotidiano del término "ahora".

siglo XIII y, a través de Avicena y Averroes, a los comentaristas griegos de Aristóteles, la distinción, al percibir movimiento, entre un ahora anterior y un ahora posterior y la totalización de lo intermedio y su distinción de los ahoras, es comprendida en líneas generales como una *comparatio* y *collectio* que el *remanere* en el alma de lo anterior y posterior del movimiento hace posible[268].

El alma, al tener presente simultáneamente en el modo de la fantasía lo anterior y posterior del movimiento, distingue los ahoras y totaliza lo intermedio entre ellos. El alma mediante la fantasía y el recuerdo *format, depingit*[269], *facit tempus.* Estos análisis abrieron el camino para un debate, que parece haberse dado ya en la Antigüedad, en el que se trataba de mostrar que el tiempo no era asimilable a *fictiones animae* como el hircocervo o la quimera.

Los análisis desarrollados en el capítulo precedente sobre la percepción del tiempo y las consideraciones sobre el referente del percibir implícitas en *De la memoria y la reminiscencia* parecen presentar la percepción del tiempo no como un distinguir y totalizar lo sucesivo simultáneamente, gracias a la presencia simultánea de lo sucesivo que hace posible la fantasía y el recuerdo, sino como un percibir sucesivo en el que la sucesión misma es percibida. Percibir tiempo implica para Aristóteles decir dos veces "ahora". Incluso en el habla interior tal decir es sucesivo. En la tradición que hemos señalado, sólo es propiamente objeto de la percepción lo que se ofrece a la facultad sensible como *res permanens.* Según esa tradición, el conocimiento de

[268] Alberto Magno ha formulado claramente estos planteamientos: "Ita etiam dicunt, quod cum mobile sit in transitu spatii, accipit ipsum anima ante et post, et remanet in anima ante et post, licet in re non sit remanens, et comparat, quam cito est mobile de anteriori spatio in posterius. Et haec comparatio, qua sic mensurat motus mobilis, vocatur tempus, cum tamen in re ipsa actu non sit nisi hic et potentia in ulteriorui parte spatii et quod prius fuerit in anteriori quod, pertransit; et sic transitum illum comparando de anteriori in ulterius et distinguendo per hoc quod est medium inter ante in spatio et post, facit anima tempus" (*cf.* U. R. Jeck, op. cit., p. 241).

[269] *Format* y *depingit tempus* son expresiones utilizadas por Avicena: "Ergo tempus est mensura cursus motus que non habet nisi quia ratio depingit eam in se cum formatur in ea utrique termini motus in effectu simul" (*cf.* U. R. Jeck, op. cit., p. 108).

realidades sucesivas implica fantasía y memoria e implica, como hemos visto, que el acto en que se conocen no es sucesivo.

Para Aristóteles, por el contrario, la sucesión es objeto de percepción en un percibir sucesivo. El ahora anterior y lo intermedio entre el ahora anterior y el posterior no son recordados al percibir tiempo, sino que son percibidos. El tiempo presente constituye una suerte de horizonte en el cual tanto la sucesión de lo percibido como la del percibir constituyen una cierta unidad presencial. El limitado horizonte de este "campo presencial" lo pone de manifiesto el caso del cuasi percibir representado por el recuerdo: podemos recordar un suceso lejano, lo situamos respecto al ahora presente y sabemos que un tiempo continuo lo liga al ahora, pero nos es imposible *percibir* ese lapso extenso. Por el contrario, al percibir tiempo, percibimos lo intermedio entre el ahora anterior y el posterior. Ni el ahora anterior ni lo intermedio se han esfumado en ningún momento de la percepción para ser recordados en el ahora posterior. Su evidencia como pasado es comparable a la del ahora posterior que constituye el ahora presente.

Para concluir, vamos a recoger dos observaciones aristotélicas, cuya exposición está desprovista en realidad de toda intención teórica respecto al estudio del tiempo y que, sin embargo, convergen plenamente con las consideraciones que acabamos de señalar. Que el objeto del percibir, lo sensible, es asimilable para Aristóteles tanto a realidades permanentes como un color o tamaño, como a realidades sucesivas como, por ejemplo el movimiento, lo prueba la similitud de lo que ocurre entre sensibles permanentes y sucesivos en ciertas perturbaciones de la percepción. Aristóteles señala en *De los sueños* que a la percepción en acto sigue cierto pathos en el sentido, el cual nos es manifiesto cuando la persistencia de tal pathos perturba e incluso impide una nueva percepción: φανερὸν δὲ ὅταν συνεχῶς αἰσθανώμεθά τι· μεταφερόντων γὰρ τὴν αἴσθησιν ἀκολουθεῖ τὸ πάθος (459b7-9). Tras ver una luz o un color intensos o escuchar un sonido durante mucho tiempo, al cesar la percepción o cambiar el campo perceptivo, continúan mostrándose esos sensibles. Lo mismo ocurre tras percibir un movimiento rápido y constante durante bastante tiempo. Al cambiar la mirada, se nos muestra en movimiento lo que está en

reposo (459b18-20). El cese del movimiento o su desaparición del campo perceptivo tras una percepción intensa y prolongada no convierte el πάθος subsiguiente a tal percepción en el mostrarse el móvil en la posición puntual en que cesó la percepción.

Por el contrario, tras cesar la percepción intensa y prolongada de movimiento, el pathos subsiguiente conserva la "unidad presencial" del movimiento del caso. La similitud de lo que ocurre con los sensibles permanentes y un sensible sucesivo como el movimiento en la perturbación de la percepción que hemos expuesto, por lo demás, no debería extrañarnos, pues ¿no es acaso el movimiento un sensible común, es decir, un sensible por sí mismo al igual que sonidos o colores? *Percibir* movimiento, por otro lado *el* πάθος que sigue al percibir en forma continuada un movimiento rápido, en el que se muestra en movimiento lo que está en reposo, φαίνεται (γὰρ) τὰ ἠρεμοῦντα κινούμενα (459b20) y, finalmente, *el recuerdo de un movimiento* son actos distintos de la facultad sensible cuya diferencia no ha pasado desapercibida a Aristóteles.

De acuerdo con Aristóteles, percibimos tiempo al percibir movimiento. La distinción con la que concluíamos el párrafo precedente ha de tomarse en cuenta para interpretar correctamente esta tesis. En las secciones precedentes hemos mostrado cómo, en efecto, la percepción del tiempo no es asimilable al recuerdo. Restaría por mostrar que la percepción de tiempo, por darse conjuntamente con la percepción de movimiento, no es tampoco explicable en términos similares a la persistencia de la percepción que nos resulta manifiesta, como acabamos de ver, en ciertos casos excepcionales del percibir. No es gracias a tal modo de persistencia de percepciones como distinguimos un ahora anterior y un ahora posterior y lo intermedio a ellos, pues en tal caso más bien se amontonarían desarticuladamente todos esos factores, haciendo imposible la distinción, en la que consiste precisamente la percepción de tiempo.

El "persistir" del ahora anterior implícito en la percepción del tiempo no conlleva en absoluto perturbación o impedimento alguno con respecto a la nueva percepción (del ahora posterior); se trata de un persistir que convive con la nueva percepción sin perturbarla ni mezclarse con ella, sino,

por el contrario, distinguiéndose de ella como anterior. Aristóteles ha puesto de manifiesto esta capacidad del percibir al fijarse en un fenómeno que en las *Categorías* aparecía junto al tiempo y al contar como ejemplo de cantidad sucesiva: el habla (*Categorías* 5a25 ss.). En las cantidades sucesivas no cabe hablar de posición, θέσις, entre las partes, sino más bien de un cierto orden, ἀλλὰ μᾶλλον τάξιν τινὰ (5a29). Al hablar, al igual que al contar, decimos palabras o contamos "uno", "dos", "tres", pero una vez dichas las palabras o contado cada número, ellos ya no son. Lo mismo pasa con las partes del tiempo. Del tiempo, como del contar, se puede afirmar lo que señala Aristóteles del habla: οὐδὲν γὰρ ὑπομένει τῶν μορίων αὐτοῦ (*Categorías* 5a34-35).

Hay un pasaje de la *Retórica* –y con esto iniciamos la exposición de la segunda de las observaciones anunciadas arriba– en el que Aristóteles se fija no en el habla sino en la recepción del habla. Aristóteles está estudiando las características de lo que algunos traducen como "hablar correcto", τὸ ἑλληνίζειν. La primera es la correcta contraposición de las conjunciones: πρῶτον μὲν ἐν τοῖς συνδέσμοις ἄν ἀποδιδῷ τις ὡς πεφύκασι πρότεροι καὶ ὕστεροι γίγνεσθαι ἀλλήλων, οἷον ἔνιοι ἀπαιτοῦσιν, ὥσπερ ὁ μέν καὶ ὁ ἐγὼ μέν ἀπαιτεῖ τὸν δέ καὶ τὸν ὁ δέ (*Retórica* 1407a20-23). Aristóteles señala que es preciso que las conjunciones se correspondan entre sí "hasta donde alcanza el recuerdo", δεῖ δὲ ἕως μέμνηται ἀνταποδιδόναι ἀλλήλοις (1407a24).

Obviamente con la expresión "ἕως μέμνηται", Aristóteles no se refiere al recuerdo que se estudia en *De la memoria y la reminiscencia,* más bien pone de relieve una capacidad del alma parecida a la que está en obra al distinguir ahoras y lo intermedio en la percepción de tiempo. Así como la partícula "μὲν" tiene para el oyente una cierta extensión en la que es presente y resulta efectiva para su contraposición y articulación con la partícula "δέ", del mismo modo el ahora anterior es presente en la percepción para su distinción y articulación con el ahora posterior. Que se trata de un fenómeno diferente al recuerdo estudiado en *De la memoria y la reminiscencia* es claro, pues ni la partícula "μὲν" ni el ahora anterior han desaparecido del presente de la percepción para ser contrapuestos al presente como recuerdos.

Pero, si bien ni la partícula "μὲν" ni el ahora anterior han desaparecido del percibir para ser recordados, tampoco su modo de estar presentes ("hasta donde alcanza el recuerdo", ἕως μέμνηται) en la percepción es idéntico al modo como está presente lo que podríamos llamar el presente efectivo, vivo. Pues al percibir la partícula "δέ" o el ahora posterior están éstos efectivamente presentes, mientras que en ese modo no están presentes ni "μὲν" ni el ahora anterior. La presencia del ahora anterior en la percepción del tiempo, como la de "μὲν" en la percepción del oyente, no es para Aristóteles asimilable a recuerdo. Pero el análisis del pasaje de la *Retórica* permite añadir: tampoco es plenamente identificable al percibir lo efectivamente presente. Y de alguna manera *tiene que* ser así presente para poder ser distinguido como anterior del ahora efectivo, vivo. Asimismo, al estudiar cómo explicaba Aristóteles la percepción de lo intermedio a ahoras como un todo sin fisuras, es decir, como un continuo, nos salía al paso una descripción ciertamente alusiva, indirecta, de un percibir absolutamente singular que no podía contar con el auxilio de la referencia a casos similares dentro de la tipología de la percepción. La referencia al percibir que percibimos y somos servía más bien como fundamento de la posibilidad de un percibir tal, no como su análisis. En todo caso cabe afirmar que Aristóteles ha reconocido que la percepción del tiempo posee ella misma configuración temporal, sin que esto implique para él que lo anterior es presente en tal percepción como lo es en el recuerdo.

Capítulo 6

Tiempo e intelecto

El intelecto es la facultad superior del alma. Y lo es en relación a las dos propiedades que definen, según Aristóteles, el alma del animal: la capacidad de discernir y la de desplazarse. En el presente capítulo examinamos desde ambas perspectivas los análisis que dedica Aristóteles al intelecto con la finalidad de aclarar el nexo entre intelecto y tiempo. En primer lugar (§ 1), recapitulamos las dificultades interpretativas que suscita la delimitación del papel de la percepción y del intelecto en el tratado del tiempo. En segundo lugar (§ 2), destacamos los paralelismos existentes entre la percepción y la intelección propiamente dicha en su vinculación con el tiempo. En tercer lugar (§ 3), mostramos que los análisis que Aristóteles dedica al intelecto contienen una significativa contribución al estudio de la relación entre alma y tiempo. Ahora bien, esta contribución *no* se enmarca en el esclarecimiento de los problemas a los que ella da lugar en el tratado del tiempo, sino en el estudio de la comprensión del propio ser como un todo temporalmente extendido que el intelecto práctico, νοῦς πρακτικός, hace posible para el hombre. A través de esta comprensión se amplía el horizonte del tiempo, pues éste no queda ya restringido al presente. Por el contrario, la comprensión del propio ser como un todo temporalmente extendido descubre al hombre el pasado como facticidad, el futuro como posibilidad y el presente como situación y ocasión, καιρός. El intelecto práctico convierte al hombre en sujeto de deliberación y elección, προαίρεσις, haciendo así que la comprensión del propio ser como un todo temporalmente extendido tenga como consecuencia que el ser en el tiempo del hombre constituya lo que llamamos una historia personal.

§ 1

Entre los primeros testimonios conservados para la historia de la interpretación del tratado aristotélico del tiempo figuran algunos fragmentos de Boeto y Alejandro de Afrodisia. En ellos se evidencian dos directrices interpretativas contrarias que parecieran circunscribir los extremos entre los que se ha movido la comprensión del tratado aristotélico a lo largo de los siglos.

Temistio y Simplicio nos han trasmitido estos testimonios. El más antiguo corresponde a un fragmento de Boeto. El segundo lo integran varios fragmentos del comentario perdido de Alejandro de Afrodisia a la *Física*. En la versión de Simplicio el fragmento de Boeto dice así: μηδὲν κωλύειν τὸ ἀριθμητὸν εἶναι καὶ δίχα τοῦ ἀριθμοῦντος, ὥσπερ καὶ τὸ αἰσθητὸν δίχα τοῦ αἰσθανομένου[270]. El fragmento de Boeto se ocupa de la aporía sobre el tiempo y el alma expuesta en el capítulo 14 del tratado del tiempo. La directriz desde la que se da respuesta a la aporía responde al enfoque preponderante en el estudio de Aristóteles en la época de Boeto. Las *Categorías* parecen haber constituido el centro de interés. Boeto les dedicó un comentario y ciertamente su respuesta a la aporía parte del estudio de la relación en las *Categorías*[271].

En las *Categorías* compara Aristóteles la relación existente entre la ciencia y lo escible, con la existente entre la sensación y lo sensible (6b33-36). Boeto parte del paralelo entre intelección y percepción implícito en esta comparación, para analizar la relación entre *numeratio* y numerable. Para completar esta tarea se fija en una afirmación que se presenta también en las *Categorías*. Aristóteles señala que lo sensible parece ser anterior a la percepción, τὸ γὰρ αἰσθητὸν πρότερον τῆς αἰσθήσεως δοκεῖ εἶναι (7b36). Boeto, apoyándose en el paralelo entre intelección y percepción, extrapola esta afirmación y la aplica a lo numerable: así como lo sensible parece ser anterior a la sensación, del mismo modo, lo numerable parece ser anterior a la numeratio. Ahora bien, como el tiempo es lo numerable

---

270 Simplicio, op. cit., 759, 18-20.
271 *Cf.* U. R. Jeck, op. cit., pp. 15-16. R. Sorabji, *Time, creation...*, p. 91.

según lo anterior y posterior en el movimiento, cabe afirmar del tiempo lo dicho respecto a lo sensible, es decir, que es anterior a la numeratio. El tiempo es anterior e independiente de la numeratio del alma.

Los fragmentos del comentario de Alejandro de Afrodisia a la *Física*, conservados por Temistio y Simplicio, dan fe del impacto de la tesis de Boeto en Alejandro. Alejandro polemiza con Boeto y ofrece lo que se convertirá en la respuesta clásica dada por la tradición a una tesis como la de Boeto: no existe lo numerable como algo anterior e independiente de la numeratio del alma. Independientemente del alma existen entidades como hombres o caballos. A estas entidades les acaece, ellas vienen a ser numerables, ᾧ συμβέβηκεν ἀριθμητῷ γίνεσθαι, sólo en relación al alma[272]. El tiempo no es pues ni anterior ni independiente de la numeratio del alma. Ahora bien, al igual que existen entidades como hombre o caballos independientes de la numeratio del alma, existe el movimiento como realidad independiente del alma. Sin el alma el movimiento es sólo el sujeto, τὸ ὑποκείμενον, del tiempo. La presencia de un alma numerante lo hace numerable.

Alejandro completa su explicación fundamentando el movimiento en una dimensión cosmológica: el alma del mundo causa todos los demás movimientos. Los comentaristas griegos mantendrán este planteamiento y lo emplearán para defenderse de la intelectualización del tiempo y de los ataques contra la existencia del tiempo provenientes en la Antigüedad de diversas posiciones filosóficas. La fundamentación del tiempo en el alma del mundo no es una tesis preponderante en la interpretación tradicional del tratado aristotélico. Por el contrario, las premisas del argumento que dirige Alejandro contra la posición de Boeto, se convertirán prácticamente en lugares comunes de la interpretación tradicional de la teoría aristotélica del tiempo.

Tanto la tesis de Boeto como la de Alejandro se formulan como repuestas a la aporía sobre la relación entre el alma y el tiempo contenida en el capítulo 14 del tratado del tiempo. Por medio de lo que cada uno de

---

272 Simplicio, op. cit., 759, 29-30.

ellos considera *la* respuesta aristotélica a la aporía deciden cuál es la posición de Aristóteles sobre la existencia y el modo de ser del tiempo. Ambas posiciones comparten una alta valoración del sentido y alcance de la aporía, lo que implica ya, como expusimos anteriormente, una determinada comprensión de la estructura argumentativa y de las directrices fundamentales del tratado. No volveremos ahora sobre ello. Pero sí es el momento para afrontar un problema interpretativo suscitado por el tratado y relegado por las dos posiciones que parecen haber circunscrito el terreno en el que se mueve la comprensión de la teoría aristotélica del tiempo. El tiempo aparece en el tratado como un fenómeno sensible, pero también como resultado de la actividad numerante del intelecto.

En los capítulos precedentes hemos mostrado cómo el estudio aristotélico de la facultad sensible contribuye a esclarecer la vinculación entre alma y tiempo. Para completar el examen de esta vinculación estudiamos ahora los análisis que Aristóteles dedica al intelecto. Y la primera meta a la que se dirige esta tarea es afrontar el problema interpretativo que acabamos de señalar. En efecto, el estudio que la psicología aristotélica dedica a la percepción aporta numerosos análisis para comprender el acceso *aisthético* al tiempo. Toca ahora examinar qué aportan los análisis que Aristóteles dedica a la intelección para el esclarecimiento del acceso *noético* al tiempo. Para ello conviene comenzar con una doble tarea: por un lado, recapitular lo que el estudio del tratado y de la facultad sensible dejaba entrever al respecto y, por otro lado, confrontar los pasajes y contextos en los que se enmarcan en el tratado las referencias al acceso aisthético y el acceso noético al tiempo.

La irrupción de la presencia del alma en la estructura argumentativa del tratado no incluye la referencia al intelecto, sino a la percepción conjunta de cualquier movimiento y tiempo. Al percibir movimiento se nos hacen manifiestos ahoras distintos y lo intermedio a ellos y percibimos tiempo (*Física* 218b21-219a8). En un segundo momento Aristóteles precisa la patencia de ahoras distintos como un percibir lo anterior y posterior en el movimiento y parece privilegiar la percepción de ahoras *conexos a* posiciones locales de un móvil (219a16- 25).

Pero Aristóteles da un paso más con vistas a la elaboración de su célebre definición de tiempo y "descompone" la percepción de tiempo mediante un análisis lógico (219a25-29) en el que para conceptuar la distinción de ahoras irrumpen formas verbales como "ὑπολαβεῖν" y "νοήσωμεν", que se presentan además junto a una expresión también inédita en los desarrollos precedentes del tratado, la expresión "δύο εἴπῃ ἡ ψυχή". Sin embargo, tras la utilización de esta nueva terminología en el análisis del percibir tiempo, Aristóteles inmediatamente repite (219a30-219b1) la anterior conceptuación del nexo entre la distinción de ahoras y la aprehensión de lo anterior y posterior en el movimiento en términos estrictamente perceptivos. A esta reiteración de las primeras formulaciones sucede la célebre definición de tiempo (219b1-2).

La vinculación entre intelecto y tiempo aparece señalada en el marco constituido por la aporía sobre la relación entre el alma y el tiempo expuesta en el capítulo 14. Se pregunta si no existiendo el alma habría tiempo (223a 21-22). La respuesta aristotélica a la aporía parece asumir que, puesto que el tiempo es número y sólo el intelecto numera, sólo hay tiempo si existe un intelecto que numere. Éstos son los pasajes y contextos en los que explícitamente se vincula en el tratado aristotélico el tiempo con la percepción y con el intelecto.

La simple confrontación formal de pasajes y contextos revela una situación bien compleja. Pues no sólo estamos ante la contraposición entre pasajes en los que el tiempo es vinculado al numerar del intelecto y pasajes en los que se presenta el tiempo como objeto de percepción, sino que el percibir tiempo es analizado en forma tal que pareciera implicar una cierta actividad intelectual, sin que en lugar alguno del tratado aparezca el intento por conceptuar tal simbiosis de percepción e intelección en la aprehensión del tiempo.

Por otro lado, la vinculación entre tiempo y numerar del alma no es unívoca, pues, como ya mostramos, se suscitan problemas interpretativos diversos si se está considerando un numerar a partir de unidades absolutas o un numerar a partir de unidades establecidas por el hombre. En el segundo caso, la intervención del intelecto resulta indiscutible, pues se ha de elegir

el movimiento que suministra la unidad de medida con base en consideraciones teóricas, aunque la ἀκρίβεια de la unidad dependa a su vez de la percepción.

Si tratamos de fundamentar una decisión interpretativa para las dificultades descritas a partir del estudio de la teoría aristotélica de la percepción, el resultado alcanzado es precisamente lo contrario a lo buscado, pues más bien nos salen al paso nuevas dificultades. En efecto, la tipología de lo sensible que desarrolla Aristóteles incluye el número entre los llamados sensibles comunes. Éstos comparten con los sensibles propios la condición de sensibles por sí mismos, mientras que en el tratado del tiempo el numerar del alma se vincula al intelecto. Para quienes defienden la teoría del sentido común la dificultad se acrecienta, pues han de explicar cómo siendo el tiempo, al igual que el número y el movimiento, un sensible común objeto del sentido común, puede aparecer el tiempo en el tratado como resultado del numerar del intelecto.

En *De la memoria y la reminiscencia*, señala Aristóteles que la percepción del tiempo es condición necesaria de la memoria. Y no sólo atribuye esta percepción al hombre. También a algunos animales atribuye percepción del tiempo y memoria. Pero esta afirmación sobre la percepción del tiempo ha de confrontarse con la que encontramos en el Libro III de *Del alma*. A diferencia de lo que se lee en *De la memoria y la reminiscencia,* con la expresión "percepción del tiempo" Aristóteles parece referirse en este contexto (*Del alma* 433b7) a un conocimiento que sólo los seres capaces de praxis poseen. Sólo el hombre posee tal αἴσθησις del tiempo. El pasaje resulta incoherente si no aceptamos esta implicación en el significado de "percepción del tiempo".

Para cerrar el repertorio de dificultades hemos de referirnos a la fantasía. Y sin entrar en detalles, baste con señalar lo que ya observábamos al referirnos a la función que otorgan a la *imaginatio* los estudiosos del siglo XIII. Si bien la imaginación aparece en la mayoría de ellos como una condición necesaria de la aprehensión del tiempo, unos adscriben la imaginación a la facultad sensible, mientras que otros la relacionan con la *ratio.*

El bosquejo de dificultades interpretativas que hemos delineado muestra que ni el tratado del tiempo ni los análisis que Aristóteles dedica a

la percepción se libran de cierta ambigüedad en el tratamiento de la aprehensión del tiempo. K. Oehler alcanzaba la misma conclusión a partir de su cuidadoso análisis de la actividad noética y dianoética en Aristóteles: "Diese Unklarheit läßt sich nicht beheben"[273].

La constancia de la ambigüedad que acabamos de exponer no implica en absoluto la inviabilidad de una investigación en torno al nexo entre alma y tiempo. Más bien obliga a examinar cuidadosamente lo que Aristóteles dice en la psicología sobre la percepción, el intelecto y el tiempo sin circunscribir la investigación a unos planteamientos que estarían ya predelineados en el tratado del tiempo. Pues éstos, como sabemos, no están exentos de ambigüedad. En los capítulos dedicados a la facultad sensible hemos visto los resultados positivos que permite obtener esta directriz interpretativa. Veamos ahora los que permite obtener en el estudio de la vinculación entre intelecto y tiempo.

§ 2

Una de las directrices fundamentales que sigue Aristóteles para exponer la naturaleza de la intelección es mostrar sus semejanzas y diferencias con la percepción. Entre las semejanzas hay una especialmente relevante para iniciar el examen de la vinculación entre intelecto y tiempo: también la intelección es comprendida por Aristóteles como una energeia teleia. Las consideraciones que hemos expuesto arriba sobre la energeia teleia, el ahora indivisible y el tiempo son aplicables a la intelección. Ésta, al igual que la percepción es una aprehensión de eidos. Como los eidê son y dejan de ser sin génesis y corrupción, su intelección no constituye un movimiento en el cual un eidos se hace *paulatinamente* presente. O bien es completamente presente para el intelecto o no es presente.

Aristóteles utiliza el verbo θιγγάνειν, "tocar", para describir el acto intelectivo (*Metafísica* 1051b24-25). La intelección de un eidos es semejante al tocar y a la simple aserción, ὅμοιον τῷ φάναι (*Del alma* 431a7-8,

273 K. Oehler, op. cit., p. 200.

Metafísica 1051b24 ss.) O bien "toca" el intelecto el eidos y lo aprehende o no lo aprehende, no cabe su aprehensión paulatina: no conocerlo es no tocarlo, τὸ δ' ἀγνοεῖν μὴ θιγγάνειν (*Metafísica* 1051b25). Del inteligir, como del percibir, es posible predicar simultáneamente el presente y el perfecto, pues tanto uno como el otro son energeiai en sentido absoluto, ἡ δ' ἁπλῶς ἐνέργεια [...] ἡ τοῦ τετελεσμένου (*Del alma* 431a7, *Metafísica* 1048b30-34, igualmente b24-25). La intelección, al igual que la percepción, es *en* un ahora indivisible y *de* un ahora indivisible.

Las explicaciones precedentes suponen una crítica implícita a la interpretación del estatus del ahora que se encuentra en numerosos estudios del tratado del tiempo. Nos referimos a quienes comprenden el ahora *exclusivamente* como un resultado de la actividad "limitante" del intelecto. Los intérpretes fundamentan esta interpretación en el análisis de la intelección de las instancias divisorias indivisibles como el punto (430b 20-26) contenido en el capítulo sexto del Libro III de *Del alma*. El ahora no es mencionado allí, pero R. D. Hicks[274] y otros autores, siguiendo a Temistio y Simplicio, presuponen su inclusión. En el trabajo que E. Berti dedicó al pasaje éste no incluye al ahora entre los indivisibles de los que se ocupa el texto[275].

Quienes asimilan el ahora a los límites considerados en el pasaje pasan por alto dos propiedades del ahora sobre las que hemos insistido en nuestra exposición: 1. El ahora es una instancia vinculada a la aprehensión de un eidos y 2. La aprehensión que fundamenta el ahora puede ser sensible o intelectual. La diferenciación del ahora respecto a las instancias divisorias estudiadas en el pasaje no supone que debamos desestimar en referencia al ahora lo que en éste se señala respecto a los límites indivisibles. Más bien debemos servirnos de lo afirmado en el pasaje analógicamente para complementar el estudio del ahora. En el pasaje se insiste en que los indivisibles considerados se conocen en cierto modo, al igual que las privaciones, por su contrario (430b20-23). Aristóteles señala que su

[274] Aristóteles, *De Anima*, trans., intr. and notes: R. D. Hicks, p. 522.
[275] E. Berti, "The intellection of indivisibles according to Aristotle De Anima III, 6", p. 145.

conocimiento implica ambos elementos, el positivo y la privación. E. Berti observa que el par formado por el límite y lo limitado constituye una unidad que es objeto de un acto intelectivo[276].

Quienes sostienen que el ahora ha de incluirse entre los indivisibles que considera el pasaje no suelen tomar en cuenta las observaciones que acabamos de destacar, especialmente la referida a la aprehensión unitaria del límite y lo limitado que destaca Berti. Pero el pasaje da pie a otra consideración relevante en relación con el ahora. Aristóteles señala que conocemos en cierto modo el límite por su contrario. En *Del alma* observa que conocemos el número por negación del continuo (425a19). Ambos pasajes parecieran converger en cierta equiparación del modo de conocer el límite y el número. Esta conjetura no deja de ser tentadora para explicar el conocimiento del ahora pues, como sabemos, éste aparece en el tratado del tiempo como número y como límite. Sin embargo, este pasaje del *Del alma* pareciera más bien estar inmerso en la exposición de una hipótesis que Aristóteles rechaza.

A diferencia de la percepción, la intelección no depende de una instancia externa al alma, porque lo inteligible está en el alma. Como lo inteligible está en el alma podemos pensar cuando queramos. Pero si bien lo inteligible está en el alma *no siempre* está en obra el intelecto. La intelección, al igual que la αἴσθησις es energeia de una potencia, lo que implica, como sabemos, que el estar en acto y el estar en potencia de la facultad intelectiva y los actos noéticos mismos, se *suceden* unos a otros en el tiempo. Sin embargo, a diferencia de la percepción, la intelección no es acto de un órgano. La impasibilidad, ἀπάθεια, del intelecto es por ello distinta a la del sentido. Los sentidos, después de ser afectados intensamente por los sensibles, perciben con dificultad e incluso no pueden percibir. El intelecto, por el contrario, tras aprehender algo altamente inteligible puede inteligir mejor incluso inteligibles de rango inferior. Teorizar es entre las actividades del hombre aquélla que puede ejercerse con mayor continuidad, ἔτι δὲ συνεχεστάτη (*Ética a Nicómaco* 1177a21).

[276] Ibídem, pp. 145-6.

Pero si bien la autarquía y la continuidad distinguen a la actividad noética de la percepción, no es menos cierto que en ambos casos cabe hablar de receptividad. Lo inteligible, a diferencia de lo sensible, está ciertamente *en* el alma, pero como *resultado* de una progresiva adquisición de lo universal que Aristóteles compara a progresivas "detenciones" de lo universal en el alma (*Segundos analíticos* 100a10 ss.). La percepción, la fantasía y la memoria hacen posible tales "detenciones" de lo universal en el alma. La percepción *implanta* lo universal en el alma, καὶ γὰρ ἡ αἴσθησις οὕτω τὸ καθόλου ἐμποιεῖ (*Segundos analíticos* 100b5). Sin percepción, fantasía y memoria no es posible que lo inteligible llegue a estar en el alma. En este sentido la intelección es dependiente de la receptividad que caracteriza a la percepción. Pero el propio acto intelectivo posee además una estructura que evidencia por sí misma receptividad: no es posible inteligir sin fantasma. La fantasía, como sabemos, es semejante a la percepción y tiene por objeto, al igual que ella, lo sensible. Podemos, pues, pensar cuando queramos pero necesariamente con un fantasma, el cual no es un resultado de la intelección.

Al comienzo de *De la memoria y la reminiscencia*, Aristóteles atribuye a la percepción el ahora presente y distingue a ésta del recuerdo y la expectativa. El recuerdo es de lo pasado. Del futuro hay expectativa y opinión. En un segundo momento señala que también a la intelección y al acto de teorizar es manifiesto el presente. ¿Pero cómo explicar que la intelección es del presente, si lo inteligible no es como lo sensible "esto y aquí y ahora", τόδε τι καὶ πού καὶ νῦν (*Segundos analíticos* 87b30), sino que precisamente por ser siempre y en todas partes decimos a lo inteligible universal, τὸ γὰρ ἀεὶ καὶ πανταχοῦ καθόλου φαμὴν εἶναι (87b32-33).

De la memoria y la reminiscencia ofrece una respuesta indirecta a este problema al explicar cómo es posible memoria y recuerdo de lo inteligible. La memoria y el recuerdo son capacidades de la facultad sensible. *Propiamente* lo inteligible no es objeto de memoria y recuerdo. Lo inteligible es *accidentalmente* objeto de memoria y recuerdo en virtud de que no es posible inteligir sin fantasma. Podemos recordar lo inteligible, no porque la memoria sea una facultad intelectual, sino porque la intelección está trabada con la fantasía de forma tal que no es posible sin ella: ὅταν τε θεωρῇ, ἀνάγκη

ἅμα φάντασμά τι θεωρεῖν (*Del alma* 432a8-9). El nexo entre fantasía e intelección parece ser una de las razones que explican el nexo entre la intelección y el presente. La fantasía, que pertenece a la facultad sensible, en tanto condición necesaria del acto intelectual, conforma en cierto modo a éste aisthéticamente, haciéndolo partícipe de propiedades características del percibir. Una de ellas es el tener por objeto el presente.

Sin embargo, no es ésta la única razón del nexo entre intelección y presente. Hay otra razón: la intelección es una energeia del alma. A primera vista pareciera esta afirmación insostenible, pues ¿no son también el recuerdo y la expectación que no tienen por objeto el presente energeiai del alma? En *De la memoria y la reminiscencia* encontramos, en efecto, las expresiones ἐνεργῇ κατὰ τὸ μνημονεύειν (449b22), ἐνεργῇ τῇ μνήμῃ (450a19). En *Ética a Nicómaco* encontramos, sin embargo, una interesante contraposición de la energeia frente al recuerdo y la expectación: "es placentero del presente la enérgeia, del futuro la expectación, del pasado el recuerdo", ἡδεῖα δ' ἐστι τοῦ μὲν παρόντος ἡ ἐνέργεια, τοῦ δὲ μέλλοντος ἡ ἐλπίς, τοῦ δὲ γεγενημένου ἡ μνήμη (*Ética a Nicómaco* 1168a12-13). Puesto que también el recuerdo y la expectación son energeiai, este pasaje parece reconocer implícitamente que energeiai propiamente son aquellas que están referidas al presente. En *De la memoria y la reminiscencia*, Aristóteles indica cuáles son éstas: la percepción y la intelección. Ambas son *energeiai* que se dan simultáneamente con sus ἀντικείμενα, independientemente de que éstos sean en el tiempo –como lo sensible– o no lo sean –como lo inteligible–. El conocimiento intelectual y la percepción, en tanto están en acto, tienen como correlatos sus objetos en acto (*Del alma* 431b24-28). En cambio, podemos decir, parafraseando una expresión que utiliza Aristóteles en *De la memoria y la reminiscencia,* que las energeiai que no se dan simultáneamente con sus referentes, ἄνευ τῶν ἔργων (449b19), no son del presente.

Aristóteles parece reconocer como propiamente energeiai a aquellas que tienen por objeto el presente. Paradójicamente, esta tesis obliga a reconocer que todas las otras energeiai son asimismo en cierto modo del presente. La razón es la siguiente: en toda energeia del hombre hay algo que percibe que estamos en obra: καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως ἔστι τι τὸ

αἰσθανόμενον ὅτι ἐνεργοῦμεν (*Ética a Nicómaco* 1170a30-31). Tal percibir, que constituye una ἐνέργεια en el sentido propio señalado, es simultáneo al acto de lo percibido. Por ello, independientemente de que una energeia esté referida al pasado, al futuro o al presente, en tanto es objeto del percibir que estamos en acto, es del presente.

En el capítulo precedente mostramos que Aristóteles atribuye a la percepción un ahora extenso. Hemos de examinar si bajo este aspecto también se da un paralelismo entre percepción e intelección. Los textos facilitan la tarea, pues los pasajes en los que Aristóteles se ocupa de la percepción y el ahora extenso, y los que dedica a la intelección y el ahora extenso tienen un elemento en común: el análisis de la aprehensión de la extensión, (μέγεθος en *De la sensación y lo sensible* 448a2 ss., μῆκος en *Del alma* 430b8 ss.). Aristóteles se pregunta en *De la sensación y lo sensible* si hay un tiempo totalmente imperceptible en razón de su pequeñez. La respuesta de Aristóteles contiene el examen de la percepción de una extensión. Este análisis se desarrolla paralelamente al de la percepción de un tiempo. Aristóteles observa que si hubiera una extensión o un tiempo completamente imperceptibles en razón de su pequeñez, no cabría decir que percibimos propiamente *una* extensión o *un* tiempo, ni que percibimos en *un* tiempo, pues como no pecibiríamos las partes "imperceptibles" de esa extensión y ese tiempo, tendríamos que admitir que percibimos *accidentalmente* un tiempo, una extensión o en un tiempo, como cuando decimos que vemos la tierra porque vemos una parte de ella o afirmamos que caminamos en un año porque caminamos en uno de sus días.

Aristóteles señala que no percibimos de este modo, es decir, accidentalmente, una extensión, un tiempo o en un tiempo y prueba esta afirmación mostrando el absurdo que se deriva de la aceptación de tal percibir. En efecto, si percibiéramos accidentalmente una extensión o un tiempo, puesto que cuando percibimos *una* extensión, *un* tiempo o *en un* tiempo, percibimos a la vez que percibimos y que somos, en las secciones completamente imperceptibles de esa extensión y ese tiempo no percibiríamos que percibimos y que somos *a la vez que* percibimos que percibimos y somos, lo cual es absurdo. A través de la consideración del

percibir que percibimos y somos, implícito en todo percibir, pone de relieve Aristóteles en *De la sensación y lo sensible* que percibimos una extensión y un tiempo como unidades carentes de fisuras, es decir, como todos continuos.

En *Del alma* se analiza la intelección de una extensión. Su análisis se inscribe en el estudio de la intelección de los indivisibles que ocupa el capítulo sexto del Libro III. Aristóteles diferencia lo indivisible en acto y lo indivisible en potencia y a partir de esta diferenciación analiza la intelección de una extensión. Tal intelección es indivisible en acto y divisible en potencia, al igual que lo inteligido, es decir, la extensión, y el tiempo en que se intelige. Para referirse al tiempo en que se intelige la extensión, Aristóteles utiliza la expresión "en un tiempo indivisible", ἐν χρόνῳ ἀδιαιρέτῳ (430b8-9).

A primera vista se estaría tentado de pensar que con esa expresión se refiere Aristóteles a un ahora indivisible. Ése no es el sentido de la expresión. Su sentido es más complejo y, en verdad, más interesante. Un tiempo indivisible significa un tiempo indivisible en acto. Un tiempo indivisible en acto es un tiempo indiviso. Lo mismo cabe afirmar de "intelección indivisible en acto" y de "extensión indivisible en acto". Se trata de un acto y de una extensión indivisos. En los tres casos, indiviso adjetiva a una realidad que, siendo divisible en partes, se aprehende como una unidad en la que no se discrimina ninguna parte.

Aristóteles explica la razón de ello: la intelección de la extensión no contiene, aparte de ella, acto cognoscitivo alguno que sirva de fundamento para la aprehensión de ahoras indivisibles que permitirían la distinción y demarcación de partes de la intelección, de la extensión inteligida y del tiempo en que se intelige. Indivisible en acto, en el sentido de indiviso, no equivale a puntual, inextenso. Prueba de ello es que lo indiviso puede ser efectivamente dividido de modo que secciones (del acto intelectivo, de la extensión y del tiempo) que la intelección de una extensión se encuentra imposibilitada de demarcar, resultan efectivamente inteligidas. Así sucede cuando, por ejemplo, cada una de las mitades de una extensión se intelige por separado.

Cuando Aristóteles analiza en *De la sensación y lo sensible* la percepción de un tiempo, destaca que ésta lleva a cabo la aprehensión de un todo sin fisuras, es decir, la aprehensión del tiempo en su continuidad. Al considerar la intelección de una extensión, Aristóteles destaca que la aprehensión de un tiempo conforma una unidad indivisa e intelige un tiempo indiviso. Indiviso, como vimos, no equivale a puntual, inextenso. Ambos pasajes confirman, desde diferentes planos cognoscitivos, que el tiempo *no* se aprehende en un ahora indivisible y que, al aprehender el tiempo, se aprehende un ahora extenso.

§ 3

En el parágrafo precedente iniciamos el estudio de la relación entre intelecto y tiempo. Centramos el análisis en sus paralelismos con la existente entre percepción y tiempo. La propia directriz interpretativa elegida implicaba el carácter introductorio y parcial del análisis, pues sólo se tomaba en cuenta la actividad noética propiamente dicha. Aristóteles atribuye al intelecto además de la aprehensión noética, el pensar dianoético. A través de él, el intelecto unifica conceptos y juzga. Se trata de una actividad en la que, a diferencia del pensar noético, cabe la verdad y el error; en ella, además, el intelecto se refiere a lo presente, a lo pasado o a lo futuro. Como al percibir compete *exclusivamente* el presente, la contrastación de esta actividad del intelecto con el percibir no nos puede servir de directriz interpretativa para aclarar su vinculación con el tiempo; lo que evidencia, por otro lado, que entramos a considerar el específico acceso al tiempo que hace posible la facultad intelectiva.

En *De la memoria y la reminiscencia* Aristóteles señala que no sólo la percepción es del presente. También cuando inteligimos o teorizamos nos es manifiesto el presente. Por ello, al igual que distinguimos entre recuerdo y percepción, podemos distinguir entre intelección y recuerdo, si bien en este caso recordamos únicamente por accidente lo inteligible. Pero los paralelismos entre intelección y percepción en este pequeño tratado se acaban aquí. Pues Aristóteles distingue a la percepción de la expectación,

ἐλπίς, y de la doxa, las cuales tienen por objeto el futuro, y distingue además la memoria de la reminiscencia.

La memoria es una capacidad de la facultad sensible. Tanto la doxa como la reminiscencia son, por el contrario, capacidades intelectuales. La reminiscencia es una especie de silogismo o investigación en la cual el hombre delibera y trata de hallar lo que vio o experimentó (*De la memoria y la reminiscencia* 453a10-14). Aristóteles atribuye la reminiscencia a una capacidad intelectual que denomina τὸ βουλευτικὸν. En cuanto a la doxa, Aristóteles señala claramente que es el resultado de la persuasión, la cual a su vez es resultado del *logos* (*Del alma* 427b19-24). *De la memoria y la reminiscencia* atribuye implícitamente a la posesión del intelecto el acceso a un horizonte temporal que la dotación dè percepción no permite, pues el intelecto abarca el pasado (reminiscencia), el presente (intelección) y el futuro (doxa).

La ampliación del horizonte temporal que hace posible el intelecto es un tema de la psicología del que Aristóteles no hace uso para aclarar o complementar la teoría del tiempo expuesta en el tratado del tiempo. En realidad, ni siquiera es un tema perteneciente al análisis del intelecto en tanto capacidad discernidora, kritike, o teorética. Se inscribe en una perspectiva de consideración del ser del alma completamente diferente[277].

---

[277] Ya en la teoría de la percepción pone de relieve Aristóteles el vínculo entre el desplazamiento del viviente y cierta ampliación del horizonte temporal. Para el animal que puede desplazarse es imprescindible la posesión de sentidos que perciben lo sensible a distancia. A ellos atribuye Aristóteles un προαισθάνεσθαι que hace posible la huida o la aproximación (*De la sensación y lo sensible* 436b18 ss.). Aristóteles subraya al respecto la función de la vista: ἡ δ' ὄψις εἰς τὸ ἔμπροσθεν (ὁρᾷ γὰρ κατ' εὐθυωρίαν, ἡ δὲ κίνησις εἰς τὸ ἔμπροσθεν, προορᾶν δὲ δεῖ ἐφ' ὃ ἡ κίνησις) (*De las partes de los animales* 656b29-31). En la *Retórica* y en la *Ética a Nicómaco* Aristóteles mostró cómo a cada una de las pasiones le es inherente determinado horizonte temporal o precisamente la opacidad frente a todo horizonte temporal. Así, por ejemplo, al temor y a la compasión es inherente el tener en cuenta el futuro cercano. En la ira, en la ὕβρις del poderoso, por el contrario, se es ciego ante el futuro (*cf.* ἀλόγιστα γὰρ τοῦ ἐσομένου ταῦτα, *Retórica* 1385b30-31). Estas observaciones muestran que la ampliación del horizonte temporal que hace posible el intelecto, lejos de ser un tema específico del análisis del intelecto, representa más bien la culminación de una temática atisbada ya en el estudio de la facultad sensible en tanto ὀρεκτικόν y desarrollada en la teoría de las pasiones. René Schaerer (*L'homme antique et la structure du monde intérieur d'Homère a Socrate*, pp. 16-17, 48, 57-59, 65) puso

Aristóteles, como es sabido, reitera que el alma del animal se distingue por dos propiedades: la del discernir y la de desplazarse. El desplazamiento del animal es el resultado de la conjunción de dos instancias, el deseo y una capacidad discerniente, ya sea la percepción, la fantasía o el intelecto. Si bien deseo, fantasía y percepción son capacidades comunes al hombre y al animal, sólo en el hombre es posible la conjunción de deseo e intelecto. Esta conjunción es el fundamento de una propiedad específicamente humana: la praxis [278].

Hay un un pasaje en *Del alma* en que se clarifica la vinculación entre intelecto práctico y tiempo. Pertenece al capítulo décimo del Libro III y en él se pregunta Aristóteles qué parte del alma del animal y del hombre es la causa de su motricidad. En lo que respecta al hombre, Aristóteles observa que pueden darse deseos enfrentados cuando los apetitos y el logos son opuestos. Lo relevante del pasaje es la explicación que ofrece Aristóteles de tal conflicto: "se da en aquellos seres que tienen percepción del tiempo. El intelecto manda resistir ateniéndose al futuro pero el apetito se atiene a lo inmediato y es que el placer inmediato aparece como placer y bien absolutos porque se pierde de vista el futuro", γίνεται δ' ἐν τοῖς χρόνου αἴσθησιν ἔχουσιν (ὁ μὲν γὰρ νοῦς διὰ τὸ μέλλον ἀνθέλκειν κελεύει, ἡ δ' ἐπιθυμία διὰ τὸ ἤδη· φαίνεται γὰρ τὸ ἤδη ἡδὺ καὶ ἁπλῶς ἡδὺ καὶ ἀγαθὸν ἁπλῶς, διὰ τὸ μὴ ὁρᾶν τὸ μέλλον) (*Del alma* 433b6-10).

Lo primero que llama la atención en el pasaje es la expresión "percepción del tiempo". Pues Aristóteles *no* la está utilizando con el sentido con que ella aparece en el tratado del tiempo y en otros textos psicológicos suyos. El contexto evidencia que con ella se está refiriendo a una capacidad específicamente humana. En la *Política* encontramos una utilización del término αἴσθησις en la misma dirección. Aristóteles observa que sólo el

de relieve cómo la ampliación del horizonte temporal constituye un tema que la literatura griega desde Homero ha tratado bajo diferentes figuras.

[278] P. Aubenque y G. Verbecke (*cf.* A. Vigo, op. cit., pp. 13-14) llamaron la atención sobre la específica comprensión del tiempo contenida en los tratados éticos de Aristóteles, pero corresponde a A. Vigo el mérito de haber puesto de relieve y reconstruido en su trabajo *Zeit und Praxis bei Aristoteles* la representación del tiempo implícita en la ontología aristotélica de la praxis.

hombre tiene αἴσθησις de lo bueno y lo malo, de lo justo y lo injusto (*Política* 1253a7-18). En ambos casos se estaría tentado de traducir αἴσθησις por "conciencia". Sobre todo en el caso de la mención de *Del alma* está implícito, como mostraremos, que no se trata propiamente de un conocimiento *del* tiempo, sino de una comprensión del propio ser en la que éste se muestra como un todo temporalmente extendido.

En efecto, en el pasaje se atribuye al intelecto un atenerse al futuro y se contrapone al horizonte temporal del apetito, el cual se limita a lo inmediato, τὸ ἤδη. Al obcecarse el hombre en el placer inmediato pierde de vista el futuro. Pero ha de precisarse qué sentido tienen aquí las referencias al futuro y su vinculación con el intelecto. No se señala que el intelecto tenga por objeto el futuro y el deseo lo inmediato. Aristóteles pone de relieve que el horizonte temporal del intelecto se extiende al propio ser del hombre como un todo temporalmente extendido. La fantasía hace posible tal comprensión, pero el pasado, el futuro y el presente poseen en esta comprensión un sentido completamente diferente al que encontramos tematizado en el tratado del tiempo o en *De la memoria y la reminiscencia*. Pues ellos adquieren sentido a partir de la comprensión del propio ser como un todo temporalmente extendido. Desde esta perspectiva, el pasado no es un mero no ser que la fantasía hace presente, sino que se muestra para el hombre como lo fáctico, aquello que *ya* no puede ser sino como fue, lo irremediable, con todas las implicaciones que ello acarrea para su presente y su futuro. El futuro no es tampoco un mero no ser que la fantasía puede conjeturar, sino que, por el contrario, se muestra como el ámbito de lo posible que cae bajo deliberación, es decir, como señala Aristóteles aquello que está en las manos del hombre llevar a cabo: περὶ τῶν ἐφ' ἡμῖν πρακτῶν (*Ética a Nicómaco* 1112a31).

Igualmente, el presente ni es un ahora indivisible ni un ahora extenso, es una situación concreta con unas determinadas características, en las que el hombre sopesa facticidad, posibilidad y ocasión. El hombre puede considerar el presente a partir de la comprensión temporal del propio ser. Puede atenerse o no atenerse a esta comprensión en su obrar, pero ella es para el hombre un factum fundado en la mera posesión de intelecto. Y a

partir de su atenerse o no atenerse genera él mismo hábitos o vicios modelando una realidad desconocida entre los otros seres naturales, lo que hoy llamaríamos una historia personal. La elección, la deliberación, y la prudencia se fundan en el intelecto práctico y se atienen al horizonte temporal que hace posible el intelecto práctico. La posibilidad contraria la evidencia la *akrasia*. El hombre incontinente relega el horizonte temporal del que le dota el intelecto práctico y absolutiza el presente.

La comprensión del propio ser como un todo temporalmente extendido otorga al "ser en el tiempo" del hombre características específicas que el tratado del tiempo no ha tematizado. No deja de resultar sorprendente que las observaciones aristotélicas más relevantes sobre la vinculación entre intelecto y tiempo se hayan centrado precisamente en la consideración del intelecto práctico.

Capítulo 7

Conclusiones

La meta de la investigación ha sido el esclarecimiento de la articulación entre el ser del tiempo y las capacidades discernientes del alma en la teoría aristotélica del tiempo. En la Introducción se justificó la pertinencia de tal investigación por la fragilidad del proceder interpretativo y la exigüidad de los resultados que caracterizan a la explicación ofrecida al respecto por la comprensión tradicional de la teoría aristotélica del tiempo. También se señaló allí que, como la relación entre el tiempo y el alma constituye un aspecto central de la teoría aristotélica del tiempo, el esclarecimiento de esta relación contribuía a comprender los pasos argumentativos del tratado del tiempo e incluso a evaluar con mayor precisión el alcance del axioma de la interpretación de la teoría aristotélica del tiempo que despunta en la refutación de Boeto por parte de Alejandro de Afrodisia. Asimismo, se puso de relieve que al estudiar la relación entre el alma y el tiempo a partir de los tratados psicológicos, no sólo se ensanchaba el horizonte para interpretar el tratado del tiempo sino que se ampliaban también las directrices para la interpretación de la teoría de las facultades del alma. Las conclusiones alcanzadas por la investigación están referidas a los diferentes aspectos del programa investigativo que acabamos de recordar. Señalamos en primer lugar (§ 1) las conclusiones alcanzadas en el análisis del tratado del tiempo. Posteriormente (§ 2), indicamos las obtenidas a través del estudio de la psicología aristotélica.

§ 1

El estudio del ahora constituye una directriz interpretativa eficaz para esclarecer la relación entre el alma y el tiempo en el tratado del tiempo. El ahora es el elemento mediador de las relaciones entre movimiento, tiempo

y alma analizadas en el tratado, representando a la vez el último elemento al que llega el análisis de éstas. A través de su estudio, la interpretación se apega a los pasos que recorre el tratado en la consideración de dichas relaciones, ateniéndose a las diferentes facetas bajo las que se presentan y obtiene así un análisis preciso.

El primer resultado es una idea general de la diferenciación entre la consideración física del tiempo y la consideración mediante argumentos exotéricos. Ésta última enfoca el tiempo como si se tratara de una sustancia. En la consideración física, el tiempo y el ahora aparecen como fenómenos fundados en el movimiento. Al físico corresponde aclarar su relación con el movimiento.

El primer paso de esta tarea en el tratado encierra importantes decisiones interpretativas. La presencia del alma irrumpe en el tratado del tiempo en el marco de los análisis dedicados a esclarecer qué es el tiempo del movimiento. En ellos, Aristóteles comienza por destacar y analizar la percepción de tiempo, sin la mínima referencia al intelecto, para hacer ver que el movimiento –que no se da sino como un movimiento "desde x hacia y", localizado en *un* móvil determinado– hace posible la diversidad de ahoras y *por ello* sin percibir movimiento no percibimos tiempo. Percibimos tiempo al distinguir dos ahoras y lo intermedio a ellos, es decir, no cabe distinguir ahoras sin distinguirlos de lo intermedio y a la inversa. Tal percibir sólo es posible al percibir movimiento, *cualquier* movimiento o cambio, incluso el cambio interno. En estos análisis el movimiento no aparece como si se tratara de una materia informe que el alma determina y conforma. Por el contrario, Aristóteles insiste en el principio de localización del movimiento, el cual implica que todo movimiento se ofrece al alma como el movimiento de *un* móvil "desde x hacia y". En tal estructura del movimiento fundamenta Aristóteles la alteridad del ahora y la posibilidad de distinguir ahoras y lo intermedio a éstos. Bajo este enfoque se repiten en el tratado referencias al percibir tiempo. Desde esta perspectiva, Aristóteles no privilegia movimiento alguno y se refiere únicamente a la diversidad de ahoras y al tiempo como lo intermedio a ahoras.

En un segundo momento Aristóteles se centra en la percepción del movimiento de traslación y pone de relieve cómo a partir de ésta no sólo distinguimos ahoras y lo intermedio, sino que la distinción se efectúa *a una* con la distinción entre posiciones-puntos en la extensión y trechos de la extensión entre tales puntos. Se distinguen así ahoras *conexos* a posiciones locales. De este modo, claramente aparecen en el tratado los ahoras como límites y se les vincula a la delimitación de lapsos y a la medida del tiempo. Ésta se fundamenta en la implicación existente entre los continuos extensión, movimiento y tiempo. Históricamente, desde esta segunda perspectiva se ha interpretado la definición aristotélica y, a partir de ella, se ha comprendido la relación entre tiempo y alma, insistiendo en que, como el tiempo es definido como número y al intelecto corresponde el contar, sólo si hay alma intelectiva hay tiempo. No obstante, la primera perspectiva señalada evidencia que ésta no es la única perspectiva desde la que el tiempo y su conocimiento son considerados en el tratado. En efecto, en aquella primera, Aristóteles reitera que percibimos tiempo, aprehendiendo y distinguiendo aisthéticamente ahoras y lo intermedio a ellos al percibir cualquier movimiento o cambio, incluso el cambio en nuestra dianoia. Pero no es sólo esta la perspectiva divergente con la interpretación tradicional.

La interpretación tradicional de la definición de tiempo comprende ésta a partir de la relación de mensurabilidad recíproca de extensión, movimiento y tiempo. Su recíproca mensurabilidad se fundamenta en que se trata de cantidades continuas divisibles que, en el orden citado, se siguen o implican una a la otra. No obstante, Aristóteles ha distinguido la relación de mensurabilidad existente entre extensión, movimiento y tiempo de la coimplicación existente entre movimiento y tiempo. De entre todas estas instancias sólo el tiempo es calificado como número y por cierto como número *del* movimiento. En este contexto, Aristóteles ha analizado el ahora, de la manera señalada en la primera perspectiva, a partir de la vinculación entre movimiento y tiempo *sin referencia a la extensión*. Los análisis que dedicó a la identidad y alteridad del ahora se inscriben, asimismo, en esta directriz. En ella se inscribe también la diferenciación del ahora como límite del ahora *a modo de unidad del número*. Esta calificación del ahora parece vincularlo

a la definición de tiempo como número del movimiento y señalar que de alguna manera el ahora constituye una unidad de la pluralidad constituida por tal número. Ello parece implicar que la definición de tiempo como número, y los pasos que la fundamentan y esclarecen, no se enmarcan exclusivamente en la implicación y la analogía entre extensión, movimiento y tiempo en tanto cantidades continuas divisibles.

Para Aristóteles, el ahora *a modo de unidad del número* tiene su fundamento en la plural unidad del móvil y es a su vez condición de posibilidad de la demarcación que efectúa el alma mediante ahoras límites. En las consideraciones que el tratado dedica al ser en el tiempo se confirma esta conceptuación del ahora, pues el ser en el tiempo o no ser en el tiempo no se fundamenta en el ser medido por el tiempo sino en la diferenciación entre la multiplicidad de presencias del mismo móvil –y con ella la pluralidad de ahoras-unidad sucesivos– y la presencia única de los seres eternos, los cuales no exhiben la plural-unidad del móvil que es la condición de posibilidad de los ahoras-unidad y de los ahoras límites.

Ello evidencia que si bien el tiempo en tanto *medida* implica la referencia a un alma dotada de intelecto que delimita y establece unidades de medida y las cuenta, ni el ahora ni la diversidad de los ahoras, sin la cual no hay tiempo, es resultado de la actividad demarcadora del alma. Más bien en el ahora-unidad está contenida la posibilidad del ahora límite y, en este sentido, es la condición de posibilidad del establecimiento de unidades de medida del tiempo, siendo así el ahora-unidad un elemento imprescindible de la definición del tiempo como número.

En los análisis de la coimplicación entre el percibir movimiento y percibir tiempo, distinguió Aristóteles también entre la alteridad de los ahoras como condición necesaria del tiempo y la patencia de la alteridad del ahora para el hombre al percibir éste cualquier movimiento o cambio. La respuesta de Aristóteles a la célebre aporía sobre la relación del alma y el tiempo parece asumir, igualmente, que el ahora y la alteridad de los ahoras no son resultado de la actividad numerante del intelecto.

La comprensión del tiempo como medida del movimiento parece implicar la actividad del intelecto, pues él hace posible el establecimiento

–con fundamento en consideraciones teóricas– de unidades de medida y su cuenta. No obstante, es indispensable para ello la percepción, pues en ella reposa la ἀκρίβεια de la unidad de medida.

Por otro lado cabe simplemente percibir tiempo. En el tratado del tiempo Aristóteles ha descrito la percepción de tiempo como un distinguir entre dos ahoras y lo intermedio a ellos. A diferencia de las teorizaciones modernas que centran el problema en el factum representado por la contraposición entre el ahora presente existente y los ya pasados y no existentes y apelan a la capacidad de la conciencia de sintetizar, Aristóteles se sirvió de las consideraciones teóricas sobre el movimiento desarrolladas en los libros V y VI de la *Física* para explicar la percepción de tiempo. Los ahoras son calificados como extremos, ἄκρα, ἔσχατα, y los análisis del cambio como contrariedad son aplicados para la conceptuación de la percepción de tiempo. Aristóteles parece entender que en la distinción conjunta entre ahoras y lo intermedio se da un destacar y un cierto relegar: se distinguen presencias diversas del mismo móvil –ahoras– quedando lo intermedio, τὸ μεταξύ, en una especie de indistinción interna que lo hace, sin embargo, diferenciable de éstas. En lo intermedio a ahoras el alma no distingue ahoras y por no distinguirlos parece ser lo intermedio distinguible de éstos. Tal indistinción no equivale a ἐξαίρεσις ni ἀναισθησία (*Física* 218b26), sino más bien en ella el percibir parece fijado en la identidad conceptual, τῷ λόγῳ (*Física* 220a8), del móvil, no atendiéndose a su plural unidad. En la distinción de ahoras parece ocurrir lo contrario, se atiende a la plural unidad del móvil quedando en segundo plano su unidad conceptual. En el tratado del tiempo Aristóteles no ha llevado el análisis de la percepción del tiempo más allá de los términos indicados.

§ 2

En el tratado del tiempo, la presencia del alma se inscribe en el esclarecimiento del nexo entre movimiento y tiempo. La psicología aporta una directriz propia al estudio de la relación entre el alma y el tiempo, pues estudia los actos del alma a través de una conceptuación específica ajustada

a su naturaleza, que no está presente en el tratado. El eje de estos análisis es la comprensión de dichos actos como energeia teleia.

Mediante el análisis de la percepción como energeia teleia se esclarece en la psicología la percepción del tiempo y se evidencia asimismo la insuficiencia de la interpretación tradicional del tiempo como un sensible común, objeto del sentido común.

La doctrina del sentido común tergiversa la clasificación de lo sensible desarrollada en *Del alma* y la comprensión aristotélica de la unidad de la facultad sensible, al insistir en la radical diferenciación del discriminar de los sentidos y el discriminar del sentido común. Curiosamente, esta interpretación, a la vez que engloba el tiempo entre los sensibles comunes, deja sin investigar la relación entre el tiempo y otras funciones del discernir aisthético que también atribuye al sentido común, como la discriminación de sensibles de distinto género y el percibir que percibimos. El resultado de esta directriz interpretativa es paradójico, pues los análisis que el tratado del tiempo consagra al percibir el tiempo implican una descripción del percibir más elaborada y específica que la contenida en los planteamientos que la doctrina del sentido común ofrece como explicación de la percepción de tiempo.

La teoría de la percepción que Aristóteles desarrolla a lo largo de los tratados psicológicos y "biológicos" no sólo incluye la consideración de las capacidades aisthéticas implícitas en el análisis del percibir el tiempo que expone el tratado del tiempo, sino que aporta elementos para su tematización y esclarecimiento. Aristóteles fundamenta el discernir aisthético en general en la unidad de la facultad sensible. Tanto en la aprehensión de un eidos sensible como en la discriminación de eidê sensibles heterogéneos está en obra *la* facultad sensible en un ahora indivisible y conoce un ahora indivisible. Al conceptuar Aristóteles la percepción como energeia teleia destaca que el ahora indivisible es una determinación esencial de la percepción porque es una aprehensión de un eidos sensible: tanto el eidos de la percepción como el ahora indivisible en el que ella existe y que es objeto de percepción son sin génesis y dejan de ser sin corrupción. La comprensión de la

percepción como energeia teleia no sólo no contradice sino que más bien implica la sucesividad y temporalidad del percibir. En efecto, la percepción es para Aristóteles ἐνέργεια μετὰ δυνάμεως de un cuerpo, lo cual significa, por un lado, que tanto las percepciones como el estar en acto y en potencia del percibir se suceden en el tiempo; por otro lado, que la sucesividad de las percepciones implica la unidad del percibir.

El percibir que percibimos y somos hace posible para Aristóteles la percepción de un tiempo en su continuidad, es decir, como una unidad sin fisuras. La percepción del tiempo es posible porque percibimos tanto ahoras indivisibles como el tiempo en su continuidad al percibir movimiento. Ambos elementos se condicionan recíprocamente y evidencian que la percepción del tiempo implica, por un lado, la sucesividad y temporalidad del percibir, pero por otro lado el ser en el ahora indivisible de la percepción. Para la doctrina del sentido común y en general para la interpretación tradicional de Aristóteles, la explicación de la percepción del tiempo conjuga la referencia a la fantasía con la comprensión de tal percibir como una aprehensión atemporal. Aristóteles no comprendió en tales términos la percepción de tiempo. Aristóteles reconoció la percepción de tiempo como un percibir sucesivo en el que lo *anterior* se aprehende de modo diferente a como se aprehende en el recuerdo.

La vinculación entre intelecto y tiempo posee similitudes con la vinculación entre percepción y tiempo. Por un lado, la intelección es, al igual que la percepción, una energeia teleia. Tanto la aprehensión sensible como la noética son en un ahora indivisible y conocen un ahora indivisible. Por otro lado, como la intelección no es posible sin fantasma, que es un resultado de la percepción y similar a ésta, se asemeja en cierta manera a la percepción. La intelección es así del presente y constituye como la percepción una ἐνέργεια μετὰ δυνάμεως (*De la interpretación* 23a25) de un cuerpo. Tanto los diversos actos del intelecto como su estar en acto y en reposo se suceden en el tiempo, suceden pues en el tiempo. Pero el intelecto no está referido sólo al presente. La reminiscencia y la doxa son capacidades mediante las cuales el intelecto abarca el pasado y el futuro. El intelecto hace posible una ampliación del horizonte temporal negada a la

percepción. No obstante, esta ampliación que hace posible el intelecto no es un tema mediante el cual Aristóteles complemente o aclare la teoría del tiempo expuesta en el tratado del tiempo y en particular el papel del intelecto en ella. Ni siquiera es propiamente un tema perteneciente al estudio del intelecto en tanto facultad discerniente. Pertenece al análisis de aquella conjunción de deseo y facultad discerniente que sólo en el hombre se presenta, la de deseo e intelecto. Se inscribe así en el estudio del intelecto práctico, **νοῦς πρακτικός**, que Aristóteles califica como intelecto deseante, **ὀρετικὸς νοῦς**, o deseo pensante, **ὄρεξις διανοητική** (*Ética a Nicómaco* 1139b4-5).

Bibliografía

A. BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

1. Obras de Aristóteles

Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural, traducción de E. La Croce y A. Bernabé, Madrid, Gredos, 1987.

Acerca del alma, traducción de T. Calvo, Madrid, Gredos, 1988.

De Anima, edited, with introduction and commentary by W. D. Ross, Oxford, Clarendon, 1961.

De Anima, with translation, introduction and notes by R. D. Hicks, Amsterdam, Hakkert, 1965.

De Generatione et Corruptione, a revised text with introduction and commentary by H. H. Joachim, Oxford, Clarendon, 1922.

De Motu Animalium, text with translation, commentary, and interpretative essays by M. C. Nussbaum, Princenton, Princenton Press, 1978.

Der Protreptikos, Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar von I. Düring, Frankfurt am Main, Klostermann, 1969.

Ética a Nicómaco, edición bilingüe y traducción por M. Araujo y J. Marías, Madrid, Instituto Estudios Políticos, 1970.

L'Éthique à Nicomaque, introduction, traduction et commentaire par R. A. Gauthier et J. Y. Jolif, T. I y II, Louvain, Publications Universitaires, 1970.

Física, texto revisado y traducido por J. L. Calvo, Madrid, CSIC, 1996.

Física. Libros III-IV, traducción, introducción y comentario: A. Vigo, Buenos Aires, Biblos, 1995.

Le livre gamme de la métaphysique, introduction, texte, traduction et commentaire par B. Cassin et M. Narcy, Paris, Vrin, 1989.

Marche des animaux. Mouvement des animaux, texte établi et traduit par P. Louis, Les Belles Lettres, Paris, 1973.

Metafísica, edición trilingüe por V. García Yebra, Madrid, Gredos, 1982.

Metaphysics, text and commentary by W. D. Ross, Oxford, Clarendon, 1924.

On memory, traduction and commentary by R. Sorabji, London, Duckwort, 1972.

Opera, edidit Academia Regia Borussica, Berlin, De Gruyter, 1831 (reimpresión 1960).

Les parties des animaux, texte établie et traduit par P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1956.

Parva Naturalia, a revised text with introduction and commentary by W. D. Ross, Oxford, 1955.

Petits traités d'histoire naturelle, texte établie et traduit par R. Mugnier, Paris, Les Belles Lettres, 1953.

Physics, edited, with introduction and commentary by W. D. Ross, Oxford, Clarendon, 1955.

Physikvorlesung, Übersetzt von H. Wagner, Berlin, Akademie, 1979.

Physique (I-IV), texte établi et traduit par H. Carteron, Paris, Les Belles Lettres, 1952.

Retórica, edición, traducción y notas por A. Tovar, Madrid, Instituto Estudios Políticos, 1971.

Traité du temps, Physique, Livre IV, 10-14, introduction, traduction et commentaire par C. Collobert, Paris, Kimé, 1995.

2. Obras y comentarios anteriores al s. XIX

AGUSTÍN DE HIPONA, *Las confesiones*, texto bilingüe. Edición crítica y anotada por A. C. Custodio Vega, Madrid, BAC, 1955.

ALEJANDRO DE AFRODISIA, *In Librum De Sensu Commentarium*, ed. P. Wendland, Berlin, 1901.

FILOPÓN, *In Aristotelis De Anima libros Commentaria*, ed. Hayduck, Berlin, 1897.

MIGUEL DE ÉFESO, *In Parva Naturalia Commentaria*, ed. P. Wendland, Berlin, 1903.

PLATON, *Timée*, texte établie et traduit par A. Rivaud, Paris, Les Belles Lettres, 1925.

PLOTINO, *Über Ewigkeit und Zeit (Enn. III, 7)*, Text, Übersetzung und Kommentar von W. Beierwaltes, Frankfurt, Klostermann, 1967.

SIMPLICIO, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, Berlin, ed. C. Kalbfleish, 1907.

— *In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores Commentaria*, ed. H. Diels, Berlin, 1882.

— *In libros Aristotelis De Anima Commentaria*, ed. M. Hayduck, Berlin, 1882.

SOFONÍAS, *In libros Aristotelis De Anima Paraphrasis*, Berlin, ed. M. Hayduck, 1883.

TEMISTIO, *In Aristotelis Physica Paraphrasis*, Berlin, ed. H. Schenkl, 1900.

TEMISTIO (SOFONÍAS), *In Parva Naturalia Commentarium*, ed. P. Wendland, Berlin, 1903.

TEOFRASTO, *Sobre las sensaciones*, edición, introducción, traducción y notas de J. Solana, Barcelona, Anthropos, 1989.

TOMÁS DE AQUINO, *In Aristotelis Libros De Sensu et Sensato. De Memoria et Reminiscentia Commentarium*, ed. P. M. Spiazzi, Torino, 1928.

— *In Aristotelis Librum De anima Commentarium*, cura ac studio A. Pirotta, Milano, Torino, 1959.

— *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, ed. Maggiòlo, Roma, 1954.

3. Otros

BONITZ, H., *Index Aristotelicus*, Berlin, 1870.

B. BIBLIOGRAFÍA PRIMARIA

ACKRILL, J. L., "Aristotle's distinction between energeia and kinesis", en Bambrough (ed.), pp. 121-141.

— *La filosofía de Aristóteles*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1984.

AGUILAR, R. M., "La vivencia del tiempo en la Grecia antigua", Separata de *Cuadernos de Filología Clásica*, 2, 1992.

ANNAS, J., "Aristotle, number and time", en *The Philosophical Quarterly*, Vol. 25, N° 99, 1975, pp. 97-113.

ANTON (ed.), *Essays in ancient Greek philosophy*, New York, University of New York, 1971.

AUBENQUE (ed.), *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Paris, Vrin, 1980.

AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1981.

— "Sur la notion aristotélicienne d'aporie", en Mansion (ed.), pp. 3-19.

BAEKERS, S. F., "L'équivoque du temps chez Aristote", en *Archives de Philosophie*, 53, 1990, pp. 461-477.

BAMBROUGH (ed.), *New essays on Plato and Aristotle*, London, The Humanities Press, 1965.

BARNES (ed.), *Articles on Aristotle T. III*, London, Duckworth, 1979.

BARREAU, H., "L'espace et le temps chez Aristote", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4, 1975, pp. 417-438.

— "L'instant et le temps selon Aristote", en *Revue Philosophique de Louvain*, 66, 1968, pp. 213-238.

— "Le traité aristotélicien du temps", en *Revue Philosophique de la France et de L'étranger*, CLXIII, 1973, pp. 401-437.

BEARE, J. I., *Greek theories of elementary cognition from Alcmaeon to Aristotle*, Oxford, Clarendon, 1906.

BERNARDETE, S., "Aristotle, De anima III, 3-5", en *Review of Metaphysics*, 3-4, 1975, pp. 611-622.

BERTI, E., "The intellection of indivisibles according to Aristotle De animas III 6", en Lloyd-Owen (eds.), pp. 141-163.

— "La suprématie du mouvement local selon Aristote", en Wiesner (ed.), pp. 123-150.

BLOCK, I., "Three german commentators on the individual senses and the common sense in Aristotle's psychology", en *Phronesis*, Vol. IX, 1964, pp. 58-63.

— "Truth and error in Aristotle's theory of sense perception", en *The Philosophical Quarterly*, Vol. II, N° 42, 1961, pp. 1-9.

BLUMENTHAL, H. J., "Neoplatonic elements in the De anima Commentaries", en *Phronesis*, Vol. XXI, 1976, pp. 64-87.

BODÉÜS, R., "Notes sur quelques aspects de la conscience dans la pensée aristotélicienne", en *Phronesis*, Vol. XX, 1, 1975, pp. 63-74.

BÖHME, G., *Zeit und Zahl. Studien zur Zeittheorie bei Platon, Aristoteles, Leibniz und Kant*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1974.

BOSTOCK, D., "Aristotle's account of time", en *Phronesis*, Vol. XXV, 1980, pp. 148-169.

BRAGUE, R., *Aristote et la question du monde*, Paris, PUF, 1988.

— *Du temps chez Platon et Aristote*, Paris, PUF, 1982.

BRAVO, A., "Fisiología y filosofía en Aristóteles: el problema de los sueños", en *Cuadernos de Filología*, 4, 1985, pp. 15-65.

BRAVO, F., *Estudios de filosofía griega*, Caracas, UCV, 2001.

BRENTANO, F., *Die Psychologie des Aristoteles*, Mainz, Kirchheim, 1967.

BRISSON, "L'instant, le temps et l'éternité dans le Parménide de Platon", en *Dialogue*, 1986, pp. 389-396.

BRÖCKER, W., *Aristóteles*, Santiago de Chile, Universidad Santiago de Chile, 1963.

CANTIN, S., "La perception des sensibles communs au moyen du mouvement d'après Aristote", en *Laval Théologique et Philosophique*, 18, 1961, pp. 9-21.

CAPPELLETTI, A., "Memoria y reminiscencia en Aristóteles", en *Revista Venezolana de Filosofía*, 22, 1986, pp. 69-129.

CARTERON, H., "Remarques sur la notion de temps d'après Aristote", en *Revue Philosophique*, 98, 1924, pp. 67-81.

CASHDOLLAR, S., "Aristotle's account of incidental perception", en *Phronesis*, XVII, 2, 1973, pp. 156-175.

CASSIRER, H., *Aristoteles' Schrift "Von der Seele"*, Tübingen, Mohr, 1932.

CAVAGNARO, E., *Aristotele e il tempo. Analisi de Physica, IV 10-14*, Napoli, Il Mulino, 2002.

CHERNYAKOV, A., *The ontology of time. Being and time in the philosophies of Aristotle, Husserl and Heidegger*, Boston, Kluwer, 2002.

CHOZA, J., *Conciencia y afectividad (Aristóteles, Nietzsche, Freud)*, Pamplona, Eunsa, 1991.

COHEN, S. M., "St. Thomas Aquinas on the immaterial reception of sensibles forms", en *The Philosophical Review*, XCI, N° 2, 1982, pp. 193-209.

CONEN, P. F., *Die Zeittheorie des Aristoteles*, München, Beck, 1964.

CONILL, J., "¿Hay tiempo sin alma?", en *Pensamiento*, Vol. 35, 1979, pp. 195-222.

— *El tiempo en la filosofía de Aristóteles*, Valencia, Facultad de Teología, 1981.

CONRAD-MARTIUS, H., "Le problème du temps aujourd'hui et chez Aristote", en *Archives de Philosophie*, XX, 1957, pp. 483-498.

COOPE, U., *Time for Aristotle. Physics IV. 10-14,* Oxford, Clarendon Press, 2005.

— "Why does Aristotle say that there is no time without change?", en *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series Vol. CI, 2001, pp. 359-367.

CORISH, D., "Aristotle on temporal order: 'now', 'before', and 'after'", en *Isis*, 246, 1978, pp. 68-74.

— "Aristotle's attempted derivation of temporal order from that of movement and space", en *Phronesis*, 3, 1976, pp. 241-251.

CUBELLS, F., *El concepto de acto energético en Aristóteles*, Facultad de Teología, Valencia, 1981.

D'ANGELO, A., *Heidegger e Aristotele: la potenza e l'atto*, Napoli, Il Mulino, 2000.

DEHN, M., "Raum, Zeit, Zahl bei Aristoteles", en *Scientia*, 60, 1936, pp. 12-21 y 69-74.

DERRIDA, J., "Ousia y gramme", en Derrida, J., *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Crítica, 1989, pp. 63-102.

DESTRÉE, P., "Le nombre et la perception. Note sur la définition aristotélicienne du temps", en *Revue de Philosophie Ancienne*, IX, 1 1991, pp. 59-81.

DIRLMEIER, F., "Exoterikoì Lógoi. Physik IV, 10", en Düring (ed.), pp. 51-58.

DUBOIS, J. M., *Le temps et l'instant selon Aristote*, Paris, Desclée de Brouwer, 1967.

DÜRING, I., *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, Heidelberg, 1969.

EBERLE, S., *Wahrnehmung und Bewegung bei Aristoteles. Grundlegung einer Untersuchung der Zeitstruktur kognitiver Prozesse*, Essen, Die Blaue Eule, 1997.

EIGLER, G., *Metaphysische Voraussetzungen in Husserls Zeitanalysen*, Meisenheim am Glan, Anton Hain, 1961.

ENSKAT, R., "Zeit, Bewegung, Handlung und Bewußtsein im XI. Buch der 'Confessiones'", en Rudolph (ed.), pp. 193-221.

ESTEVE FORRIOL, J., "Una fórmula restrictiva de tiempo en Aristóteles (hó pote ón)", en *Anales Valentinos*, 12, 1986, pp. 335-357.

EVERSON, S., *Aristotle on perception*, Oxford, Clarendon, 1997.

FESTUGIÈRE, A. J., "La place du De anima dans le système aristotélicien d'après S. Thomas", en *Études de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1971, pp. 221-243.

— "Le sens philosophique du mot aión", en *Études de philosophie grecque*, pp. 254-271.

— "Le temps et l'âme selon Aristote", en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*. 23, 1934, pp. 5-28.

FRÄNKEL, H., "Die Zeitauffassung in der frühgriechischen Literatur", en *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München, Beck, 1968, pp. 1-22.

FURLEY, D., "The greek commentator's treatment of Aristotle's theory of continuous", en Kretzmann (ed.), pp. 17-36.

GARCÍA CALVO, A., *Contra el tiempo*, Zamora, Lucina, 2001.

GIANNINI, H., *El pasar del tiempo y su medida. (La temporalidad en Aristóteles, con comentario de Santo Tomás de Aquino y otras anotaciones)*, Santiago de Chile, Universidad Santiago de Chile, 2001.

GIORDANI, A., *Tempo e struttura dell'essere. Il concetto di tempo in Aristotele e i suoi fondamenti ontologici*, Milano, Vita e Pensiero, 1995.

GOLDSCHMIDT, V., *Le système stoïcienne et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1969.

— *Temps physique et temps tragique chez Aristote*, Paris, Vrin, 1983.

GONSETH, F., *Le problème du temps. Essai sur la méthodologie de la recherche*, Neuchatel, Du Griffon, 1964.

GRAESER, A., "On Aristotle's framework of Sensibilia", in Lloyd-Owen (ed.), pp. 69-97.

GUNN, J. A., *El problema del tiempo,* Vol. II, Barcelona, Orbis, 1988.

HAGEN, Ch. T., "The energeia-kinesis distinction and Aristotle's conception of praxis", en *Journal of History of Philosophy*, 22, 1984, pp. 263-280.

HAMLYN, D. W., "Koine aisthesis", en *The Monist*, 52, 1968, pp.195-209.

HARDIE, W. F. R., "Concepts of consciousness in Aristotle", en *Mind*, Vol. 85, 1976, pp. 388-411.

HEATH, Th., *Mathematics in Aristotle*, Oxford, Clarendon, 1949.

HEIDEGGER, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, en M. Heidegger *Gesamtausgabe,* Band 24, Frankfurt an Main, Klostermann, 1975.

— "Vom Wesen und Begriff der Phýsis. Aristoteles, Physik B 1", en M. Heidegger, *Gesamtausgabe,* Band 9, Frankfurt an Main, Klostermann, 1967, pp. 309-371.

HINTIKKA, J., "Aristotelian infinity", in Barnes (ed.), pp. 125-139.

HOFFMANN, Ph., "Les catégories pou et pote chez Aristote et Simplicius", en Aubenque (ed.), pp. 217-245.

HUSSERL, E., *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, Buenos Aires, Nova, 1965.

INSA TEN, V., *Tiempo e instante en Aristóteles*, Valencia, Universidad de Valencia, 1990.

JANICH, P., "Geschwindigkeit und Zeit", in Rudolph (ed.), pp. 168-192.

— *Die Protophysik der Zeit*, Frankfurt an Main, Suhrkamp, 1980.

JECK, U. R., *Aristoteles contra Augustinum. Zur Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Seele bei den antiken Aristoteleskommentatoren, im arabischen Aristotelismus und im 13. Jahrhundert*, Amsterdam, Grüner, 1994.

KAHN, Ch. H., "Sensation and consciousness in Aristotle's psychology", en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 48, 1, 1966, pp. 43-81.

KAL, V., *On intuition and discursive reasoning in Aristotle*, Leiden, Brill, 1988.

KAULBACH, F., "Le labyrinthe du continu", en *Archives de Philosophie*, 29, 1966, pp. 507-535.

KLEIN, J., *Greek mathematical thought and the origin of algebra*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 1968.

KNORR, W., "Infinity and continuity: the interaction of mathematics and philosophy in Antiquity", en Kretzmann (ed.), pp. 112-145.

KOSMAN, L. A., "Perceiving that we perceive: on The Soul III, 2", en *The Philosophical Review*, Vol. 84, 1975, pp. 499-519.

KRÄMER, H. J., *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam, P. Schippers, 1964.

KRETZMANN (ed.), *Infinity and continuity in ancient and medieval thought*, London, 1982.

KRETZMANN, N., "Time exists –but hardly, or obscurely, (Physics IV, 10, 217b29-218 a 33)", en Barnes (ed.), pp. 91-113.

KUHLMANN, H., "Jetzt? Zur Konzeption des nyn in der Zeitabhandlung des Aristoteles", en Rudolph (ed.), pp. 63-96.

LABARRIÈRE, J., "Imagination humaine et imagination animale chez Aristote", en *Phronesis*, Vol. 29, 1, 1984, pp. 17-49.

LAKS, A., "Minima und noematische Geschwindigkeit", en Rudolph (ed.), pp. 129-143.

LANG, H. S., "On memory: Aristotle's corrections of Plato", en *Journal of the History of Philosophy*, 18, 1980, pp. 379-393.

LARMONE, Ch., "Logik und Zeit bei Aristoteles", en Rudolph (ed.), pp. 97-108.

LEAR, J., "Aristotle's philosophy of mathematics", en *The Philosophical Review*, XCI, N° 2, 1982, pp. 161-191.

LLOYD, A. C., "Nosce teipsum and conscientia", en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 46, 1964, pp. 188-200.

LLOYD, G. and OWEN, G., (eds.), *Aristotle on mind and the senses*, Cambridge, University of Cambridge, 1978.

MANSION, A., *Introduction à la physique aristotélicienne*, Louvain, Duculot, 1946.

MANSION, S., *Aristote et les problèmes de méthode*, Louvain, 1961.

MARGEL, S., *Le concept de temps. Étude sur la détermination temporelle de l'être chez Aristote*, Bruxelles, OUSIA, 1999.

MARQUARDT, U., *Die Einheit der Zeit bei Aristoteles*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1993.

MARROU, H. I., *Historia de la educación en la Antigüedad*, Buenos Aires, Eudeba, 1970.

MARTINEAU, E., "Conception vulgaire et conception aristotélicienne du temps", en *Archives de Philosophie*, 43, 1980, p. 99-120.

MARTÍNEZ MARZOA, F., *Lengua y tiempo*, Madrid, Crítica, 1999.

— *El sentido y lo no-pensado (Apuntes para el tema "Heidegger y los griegos")*, Murcia, Universidad de Murcia, 1985.

MENDELL, H., "Topoi on topos: the development Aristotle's concept of place", en *Phronesis*, Vol. 32, 2, 1987, pp. 206-231.

MEYER, H., *Das Corollarium De Tempore des Simplikios und die Aporien des Aristoteles zur Zeit*, Meinsenheim am Glan, Hain, 1969.

MILLER, F., "Aristotle against the atomist", en Kretzmann (ed.), pp. 87-111.

— "Aristotle on the reality of time", en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 56, 1974, pp. 132-155.

MOMIGLIANO, A., "Time in ancient historiography", en *Quarto contributo alla storia degli studi classici*, 1969, pp. 13-41.

MORAUX, P., *Der Aristotelismus bei den Griechen von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*, Bd. I, Berlin, De Gruyter,1973.

— "Le De anima dans la tradition grecque", en Lloyd-Owen (ed.), pp. 281-324.

MOREAU, J., *L'espace et le temps selon Aristote*, Padova, Antenore, 1965.

MOST, G. W., "Ein Problem in der aristotelischen Zeithabhandlung", en Rudolph (ed.), pp. 11-25.

MULHERN, M., "Types of process according to Aristotle", en *The Monist*, 52, 1968, pp. 237-251.

OEHLER, K., *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*, München, Beck, 1962.

ONIANS, R., *The origins of european thougth about the body, the mind, the world, time and fate*, Cambridge, University Press, 1951.

ORTEGA Y GASSET J., *Prólogo a la "Historia de la Filosofía" de E. Bréhier*, O. C., T. VI, Madrid, Revista de Occidente, 1965.

OWEN, G. E. L., "Aristotle on time", en Barnes (ed.), pp. 140-158.

OWENS, J., "The self in Aristotle", en *The Review of Metaphysics*, Vol. XLI, 164, 1988, pp. 706-722.

PICHT, G., *Aristoteles' "De anima"*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1992.

PUCCIARELLI, E., "Aristóteles y los problemas del tiempo", en *Escritos de Filosofía*, 19, 1983, pp. 3-32.

REES, D. A., "Aristotle's treatment of phantasía", en Anton (ed.), pp. 491-504.

REIDEIMEISTER, K., *Das Exakte Denken der Griechen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972.

RICOEUR, P., *Temps et récit. Tome III. Le temps raconté*, Paris, Du Seuil, 1985.

ROMILLY, J., *Time in greek tragedy*, New York, Cornell, 1968.

ROSALES, A., "Dynamis y energeia", en *Revista Venezolana de Filosofía*, I, 1973, pp. 77-109.

— "Una pregunta sobre el tiempo", en *Escritos de Filosofía*, 5, 1980, pp. 3-21.

— "Una pregunta sobre el tiempo", en *Revista Venezolana de Filosofía*, 22, 1986, pp. 131-152.

— *Siete ensayos sobre Kant*, Mérida, ULA, 1993.

ROSEN, S. H., "Thougth and touch. A note on Aristotle's De anima" , en *Phronesis*, Vol. VI, N° 2, 1961, pp. 127-137.

ROUTILA, L., "La définition aristoteliciénne du temps", in Aubenque (ed.), pp. 247-252.

RUDOLPH (ed.), *Zeit, Bewegung, Handlung. Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1988.

RUDOLPH, E., *Zeit und Gott bei Aristoteles*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986.

—"Zeit und Ewigkeit bei Platon und Aristoteles", en Rudolph (ed.), pp. 109-128.

RUGGIU, L., *Tempo, conscienza e essere nella filosofia di Aristotele. Saggio sulle origini del nichilismo*, Brescia, Paideia, 1978.

SÁNCHEZ, A., *Tiempo y sentido*, Madrid, Uned, 1998.

SCHAERER, R., *L'homme antique et la structure du monde intérieur d'Homère a Socrate*, Paris, Payot, 1958.

SCHNEIDER, R., *Seele und Sein. Ontologie bei Augustin und Aristoteles*, Stuttgart, Kohlhammer, 1957.

SCHOFIELD, M., "Aristote on the imagination", en Lloyd-Owen (ed.), pp. 99-140.

SHARPLES, R. W., "Alexander of Aphrodisias, on time", en *Phronesis*, 27, 1982, pp. 58-81.

SIMONDON, M., *La mémoire et l'oublie dans la pensée grecque jusqu'à la fin du Ve. siècle avant J. C.*, Paris, Les Belles Lettres, 1982.

SLAKEY, T., "Aristotle on sense perception", en *The Philosophical Review*, Vol. 70, 1961, pp. 470-484.

SOLMSEN, F., "Aísthesis in aristotelian and epicurean thought", en *Kleine Schriften I*, Hildesheim, 1968, pp. 612-633.

— *Aristotle's system of the physical world*, Ithaca, Cornell, 1960.

SORABJI, R., "Aristotle, mathematics, and colour", en *The Classical Quarterly*, Vol. XXIII, 1972, pp. 293-308.

— "Aristotle on demarcating the five senses", en *The Philosophical Review*, 180, 1971, pp. 55-79.

— "Aristotle on the instant of change", en Barnes (ed.), pp. 159-177.

— "Atoms and time atoms", en Kretzmann (ed.), pp. 59-65.

— *Time, creation and the continuum theories in antiquity and the early middle ages*, Duckworth, London, 1983.

STEGMÜLLER, W., *Teoría y experiencia*, Barcelona, Ariel, 1979.

SZABÓ, A., *Les débuts des mathématiques grecques*, Paris, Vrin, 1977.

TOLLENAERE, M., "Aristotle's definition of time", en *International Philosophical Quarterly*, I, 1961, pp. 453-467.

TORSTRIK, A., "Hó pote ón. Ein Beitrag zur Kenntnis des aristotelischen Sprachgebrauchs", en *Philologus*, 26, 1867, pp. 446-523.

— "Über die Abhandlung des Aristoteles von der Zeit", *Phys. Δ 10 ff.*", en *Rheinischen Museum für Philologie*, 12, 1857, pp. 161-173.

TUGENHADT, E., *Ti kata tinos. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung Aristotelischer Grundbefgriffe*, Freiburg, Alber, 1958.

VERBEKE, G., "Les apories aristotéliciennes sur le temps", en Wiesner (ed.), pp. 351-377.

— "The aristotelian doctrine of qualitative change in Physics VII, 3", en Anton (ed.), pp. 546-565.

VERNANT, J. P. et Vidal-Naquet, P., *La Grèce ancienne 2. L'espace et le temps*, Paris, Du Seuil, 1991.

VERNIER, J., "Glose sur le prologue (& 1) du traité 'De l'âme' d'Aristote", en *Revue Thomiste*, Vol. XCI, 1991, pp. 290-301.

VIGO, A. G., *Zeit und Praxis bei Aristoteles*, Freiburg, Alber, 1996.

VOLPI, F., "Chronos und Psyche", en Rudolph (ed.), pp. 26-62.

WAHL J., *L'idée de l'instant dans la philosohie de Descartes*, Paris, Vrin, 1953.

WATERLOW, S., "Aristotle's now", en *The Philosophical Quarterly*, Vol. 34, N° 135, pp. 104-128.

WEIZSAECKER, C. VON, "Das Kontinuum", en Rudolph (ed.), pp. 144-167.

WELSCH, W., *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1987.

WHITE, M. J., "Aristotle's concept of theoria and the enérgeia-kínesis distinction", en *Journal of History of Philosophy*, Vol. XVIII, 1980, pp. 253-263.

— *The continuous and the discrete. Ancient physical theories from a contemporany perspective*, Oxford, Clarendon, 1992.

WIELAND, W., *Die aristotelische Physik*, Göttingen, Vandenhoeck, 1962.

WIESNER (ed), *Aristoteles Werk und Wirkung*, V. I, Berlin, De Gruyter, 1985.

WIESNER, J., "Gedächtnis und Denkobjekte –Beobachtungen zu Mem. 1, 449b30-450a14", en Wiesner (ed.), pp. 168-190.

WIPLINGER, F., *Physis und Logos*, Freiburg, Alber, 1971.

ZUBIRI, X., "El concepto descriptivo del tiempo", en *Realitas* II, Madrid, Labor, 1976, pp. 7-47.

— *Espacio. Tiempo. Materia*, Madrid, Alianza, 1996.